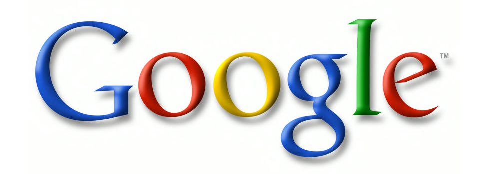
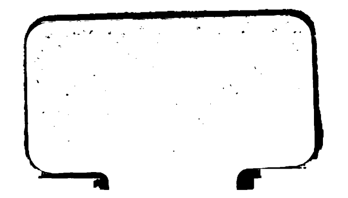






# Die Liturgik der Reformatoren.

## I.

# Die

# Liturgik der Reformatoren.

Dargestellt

von

**Hermann Jacoby,**

Professor der Theologie in Königsberg.

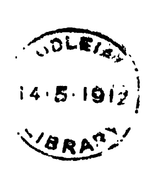
## Erster Band.

**Einleitung. Liturgik Luthers.**

**Gotha.**

Friedrich Andreas Perthes.

1871.


14·5·1912

Den Herren

D. J. Dorner und D. R. Kögel

als

Zeichen aufrichtiger Dankbarkeit und bleibender Verehrung

gewidmet.

# Vorwort.

---

Wie es der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte dienlich gewesen ist, daß die wissenschaftliche Darstellung ungeachtet der inneren Verbindung, welche zwischen ihnen besteht, sie als gesonderte Gebiete betrachtet hat, so möchte es auch förderlich erscheinen, die wissenschaftliche Gestaltung des Entwicklungsganges der Liturgie und der liturgischen Prinzipien auseinander zu halten. Soweit wir auch davon entfernt sind, den Zusammenhang zwischen beiden, der liturgischen Theorie und der liturgischen Praxis, zu läugnen, so sehr wir bereit sind zuzugestehen, daß das Gesetz der Wechselwirkung sie vereinigt, so können wir uns doch nicht verbergen, daß liturgische Theorie und liturgische Praxis aus eignen Wurzeln erwachsen und sich nicht selten in entgegengesetzten Richtungen entwickeln. Die liturgische Theorie

entspringt aus bewußten theologischen Prinzipien, die Liturgie entsteht aus den unmittelbaren religiösen Anschauungen des Gemeindegeistes, sie ist ein Erzeugniß der unbewußt bildenden Kraft, der schöpferischen Gewalt, welche dieser besitzt. So lange nun die Theologie und das kirchliche Bewußtsein der Gemeinde sich durchdringen, so lange die Theologie der adäquate Ausdruck der religiösen Vorstellungen bleibt, welche die Gemeinde bestimmen, wird liturgische Theorie und liturgische Praxis nicht inhaltlich, nur formell von einander sich unterscheiden. Aber oft genug trennt sich die Theologie vom Gemeindebewußtsein, bald bewegt sie sich reformatorisch fortschreitend auf Höhen, welche für jenes noch unerreichbar erscheinen, bald verirrt sie sich in unfruchtbare Oeden, in denen das Glaubensleben verdorren muß, oder in Urwälder, in welchen üppig wuchernde Schlingpflanzen die Frömmigkeit bedrohen. In dem einen Falle ist die Liturgie die Vertretung eines niederen, schon von der Theologie überschrittenen Standpunkts, in dem anderen erscheint sie als der Prophet wahrer, reiner, gesunder Frömmigkeit, gegenüber einer Theologie, welche sich von ihr entfernt. So entsteht eine Spannung, die beide Theile auszugleichen und aufzuheben suchen.

Diese Erwägungen veranlassen den Verfasser, es für ein Bedürfniß zu halten, daß an die wissenschaftliche Darstellung des Entwicklungsganges der Liturgie sich eine Geschichte der liturgischen Prinzipien, eine liturgische Dogmengeschichte, schließe. Nur ein Bedenken bleibt übrig. In der Bestimmung der liturgischen Prinzipien ist ein Rückgang auf andere Wissenschaften, die Dogmatik und Ethik, die Dogmengeschichte und Kirchengeschichte nothwendig, und so scheint es, als ob die liturgischen Prinzipien in diesen Wissenschaften enthalten seien. In der That ist der Stoff zum Theil ein gemeinsamer, aber die liturgische Dogmengeschichte wird ihn bald eigenthümlich beleuchten, bald ausführlicher entwickeln, bald einzelne Bestandtheile, im Gegensatz zu den genannten Wissenschaften, wechselnd in den Vordergrund oder in den Hintergrund stellen. Der Lehrstoff und das geschichtliche Dasein der Kirche sind Gebiete, auf denen alle theologischen Disziplinen sich bewegen, deren keine entrathen kann. Nur durch die Art und Weise der besonderen Gestaltung muß eine jede theologische Wissenschaft ihre Ansprüche bewähren. Noch einen andern Einwurf müssen wir berücksichtigen. Wir haben die Formen des Kultus in die Darstellung aufgenommen, und so, wie es scheint, eine Inkonsequenz

begangen. Aber wir haben sie abgesondert betrachtet, wir haben sie in Beziehung zu der Entwicklung der liturgischen Prinzipien gestellt, wir haben daher die Gesichtspunkte der liturgischen Dogmatik beobachtet. Vor allem aber haben wir uns von der Erwägung leiten lassen, daß die grundlegende Bedeutung, die den liturgischen Formularen Luthers für die Kirche der deutschen Reformation zukommt, eine ausgeführtere Mittheilung rechtfertige, während wir entschlossen sind, im zweiten Band, welcher die liturgische Dogmengeschichte des deutschen Protestantismus beschließen soll, nur da, wo Fortbildungen, Abbiegungen, Entartungen sich zeigen, in gleichem Maße aus dem Schatz liturgischer Formulare zu schöpfen, sonst auf Skizzen und Charakteristiken uns zu beschränken.

Es bleibt uns übrig, den Plan der Arbeit darzulegen. In den Mittelpunkt stellen wir die Reformatoren Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin. Die Entwicklung ihrer liturgischen Prinzipien bildet den Mittelpunkt, aber nach der Vergangenheit und Zukunft hin ziehen wir vermittelnde Radien, so daß wir es selbst unternehmen, den Gang der liturgischen Dogmengeschichte zu zeichnen, wenn auch mit Bevorzugung des Zeitalters der Reformation. Um diese Bevorzugung

des Reformationszeitalters, wie sie schon im Titel der Arbeit sich ausspricht, auch in der Organisation des Stoffs zur Geltung zu bringen, haben wir nicht nur die theoretische Entwicklung der liturgischen Prinzipien des Protestantismus, die den kritischen Maßstab hergeben, sondern auch die Geschichte derselben, welche der Reformation vorangegangen ist, unter den Gesichtspunkt der Einleitung gestellt. Und ebenso werden wir den Theil der liturgischen Dogmengeschichte, welcher das Reformationszeitalter mit der Gegenwart verbindet, als Ausleitung bezeichnen. So hofft der Verfasser durch einen ergänzenden Rückblick und Vorblick, der den Standort im reformatorischen Bewußtsein nimmt, diese Schrift zu einem in sich geschlossenen Ganzen zu gestalten.

Vielleicht hätte er gut gethan, an die Spitze der geschichtlichen Einleitung eine Zeichnung der liturgischen Prinzipien, wie sie das Neue Testament entwickelt, und eine Charakteristik des apostolischen Gottesdienstes zu stellen; aber sollte diese Darlegung sich nicht auf wenige allgemeine Bemerkungen beschränken, so wäre der an sich schon bedeutende Umfang der Einleitung um ein Beträchtliches gemehrt worden, und deshalb gestattete sich der Verfasser, davon abzusehen.

Vielleicht füllt ein besondrer Aufsatz in einer theologischen Zeitschrift bald diese Lücke.

Die Schriften, die der Verfasser benutzt hat, und denen er zu Dank verpflichtet ist, sind in der Arbeit selbst erwähnt worden.

Königsberg, den 11. Juli 1871.

**Der Verfasser.**

## Inhaltsverzeichniß.

### Einleitung.

I. **Die liturgischen Prinzipien des Protestantismus:**



II. **Der Entwicklungsgang der liturgischen Prinzipien:**

## Die Liturgik Luthers.

# Einleitung.

## I.

## Die liturgischen Prinzipien des Protestantismus.

Wenn religiöse Gegensätze sich in besonderen kirchlichen Gemeinschaften befestigen, so prägen sie sich nicht bloß in Lehrsystemen aus, so erzeugen sie nicht nur eigenthümliche Gesammtanschauungen des Lebens, sondern verkörpern sich auch in den Bildungen der Sitte und in den Gestaltungen des Kultus. So ist auch der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus in den Prinzipien sichtbar, die den Gottesdienst bestimmen und in ihm sich spiegeln. Indem wir es versuchen, die Liturgik der Reformatoren darzustellen, werden wir uns zuvörderst die Grundsätze zu vergegenwärtigen haben, die den Maßstab unserer Beurtheilung bilden müssen. Und da die Reformatoren die liturgischen Ideen im Kampf gegen die bis dahin gültigen Ueberzeugungen aussprechen mußten, so werden wir uns die Aufgabe zu stellen haben, die Grundzüge der protestantischen Liturgik im Gegensatz zu dem liturgischen System des Katholizismus zu zeichnen. Wohl hat sich auch ein innerprotestantischer liturgischer Gegensatz gebildet, aber das Urtheil über ihn bemißt sich ebenfalls an den liturgischen Ideen des Protestantismus. Und wir sind daher an dieser Stelle

nicht verpflichtet, über seinen Werth uns auszusprechen. Nur die liturgischen Grundsätze des Protestantismus im Gegensatz zum Katholizismus entwickeln wir, um an ihnen die Liturgik der Reformatoren, der deutschen wie der schweizerischen, zu messen.

Schon in der Frage über den religiösen und sittlichen Werth des Gottesdienstes tritt eine Differenz des Urtheils zwischen der protestantischen und katholischen Liturgik ein. Der Katholizismus sieht in dem Gottesdienst vor allem eine göttliche Ordnung und Stiftung, die einen jeden verpflichtet, nach gesetzlich bestimmten Regeln sich an ihm zu betheiligen*). Er ist ein Institut, das die Kirche in göttlichem Auftrage errichtet hat, und das mit der Kraft einer göttlichen Verpflichtung die Gemeinde in Anspruch nimmt. Der Gottesdienst des Neuen Bundes steht auf derselben Stufe des sittlichen Werthes wie der Gottesdienst des Alten Bundes. Und ebenso ist alt- und neutestamentlicher Kultus in demselben Sinne das Erzeugniß göttlicher Offenbarung. Hand in Hand mit dieser Verkennung des Ursprungs und der Bedeutung, den wir dem neutestamentlichen Kultus im Unterschied von dem alttestamentlichen zuerkennen müssen, geht eine Fälschung der Forderungen, die an das subjektive Verhalten dem Kultus gegenüber gerichtet werden. Jede religiöse Gemeinschaft, die von gesetzlichen Bestimmungen die Verwirklichung ihres Inhalts erwartet, ist dem Verhängniß unterworfen, an der Reinheit der sittlichen Motive Schiffbruch zu leiden. Besteht das sittliche Verhalten in der Unterwerfung unter ein Gesetz, so wird es sich in der Erfüllung der Bestandtheile desselben befriedigt fühlen, die der sichtbaren Erscheinung angehören, und den inneren verborgenen Gehalt in den Hintergrund schieben. Es wird den einzelnen Geboten genügen, welche das Handeln regeln, es wird die Idee nicht verwirklichen, der das Handeln dienen soll. Freilich kann mit dem Schein des Rechts der Einwand erhoben werden, daß auch die Idee ein Sollen bezeichne und insofern die Form des Gesetzes an sich trage;

---

*) Cat. Rom., Pars III, Cap. IV, Quaest. I: „Hoc legis praecepto externus ille cultus, qui Deo a nobis debetur, recte atque ordine praescribitur.“ Schmid, Kultus der christ-katholischen Kirche (Pass. 1840), Bd. I, § 4; Die Gesetzgeber des christlichen Kultus, S. 32 ff.



daß daher das sittliche Verhalten gar nicht anders als in der Form des Gehorsams gegen das Gesetz erscheinen könne; aber dieser Einwand übersieht den Unterschied, der zwischen dem Sollen besteht, das von der Idee, und jenem, das von dem Gesetz ausgeht; es übersieht ebenso, daß die Idee eine andere Aneignungsweise als die Gesetze in Anspruch nimmt. Denn die Idee umfaßt immer ein Allgemeines, das in der Mannichfaltigkeit der Gebote des Gesetzes sich zu einem Ganzen gestaltet; das Gesetz aber besteht in einer Reihe einzelner Bestimmungen, in denen die Idee sich verwirklicht. Die Idee fordert daher eine Gesammtrichtung der Gesinnung, das Gesetz die Erfüllung einzelner Gebote durch das Handeln. Und nicht darauf kommt es an, daß Idee und Gesetz in der gleichen Linie des Sollens sich bewegen, sondern das ist werthvoll, daß beide Formen des Sollens durch Verschiedenartigkeit des Inhalts sich unterscheiden. Dem entspricht der Gegensatz der Aneignungsweise. Denn mit der Idee vermählen wir uns in der Liebe, mit dem Gesetze einigen wir uns in der Achtung. Die Idee fesselt uns durch den Glanz ihrer Schöne, durch die Herrlichkeit ihres Wesens, die in uns das Bewußtsein wecken, daß Seligkeit und volles Genüge uns aus der Hingabe an sie erwachse. Dem Gesetze aber stehen wir voll Anerkennung und Gehorsam gegenüber, weil wir in ihm ein Werkzeug der Idee erkennen, und erfüllen seine Gebote im Geiste der Pietät.

Der Katholizismus wurzelt im Gesetz; die bleibende Grundstimmung seiner Glieder ist die Pietät und Verehrung, die Grundrichtung ihrer Gesinnung der Gehorsam und die Unterwerfung. Der Katholizismus ist die Kirche des Gesetzes, der Protestantismus aber die Kirche der Idee. Er fordert nicht vor allem, daß die Gemeinde liturgische Pflichten erfülle, er stellt nicht Kultusgesetze auf, die Gehorsam heischen, sondern er weckt die Ideen, auf denen der Gottesdienst ruht, um das Gemüth für ihn zu erwärmen, er freut sich der freien Pflege, die den Gottesdienst trägt und befestigt.

Der Protestantismus sieht ebenso in dem Kultus nicht eine göttliche Stiftung, sondern vielmehr ein Gefäß, das die Kirche gebildet hat, um die göttlichen Stiftungen zu bewahren; nicht eine Stätte göttlicher Offenbarung, sondern den Schauplatz menschlicher

Andacht. Die Heilsthaten Gottes fordern den Glauben, werden ein Eigenthum des christlichen Bewußtseins und der Gegenstand der darstellenden Feier. Die Gemeinde des Herrn ist versöhnt und erlöst, und betend dankt sie für diese Gaben des Heils. Die Gemeinde des Herrn ist aber im Werden begriffen, noch hemmt die Sünde den Wandel in den Wegen Gottes, noch verschließt die Trägheit des Herzens dem Heiland die Thür, noch wendet sich der geblendete Sinn gefesselt den Reizen einer Gott entfremdeten Welt zu, noch kämpft die Klugheit, die aus der Erkenntniß der Kräfte und Gesetze dieser Welt erwachsen ist, gegen die Weisheit, die der Geist Gottes denen schenkt, welche die Glieder des Reiches Gottes werden. Und deshalb ermahnt und warnt die Gemeinde sich selbst, deshalb erinnert sie sich an die Geheimnisse des ewigen Lebens und deshalb bittet sie den Geber aller guten Gaben um die Kraft des heiligen Geistes zur Heiligung. Die Gemeinde des Herrn steht unter dem Druck, den der Zusammenhang mit dieser irdischen Welt auf sie ausübt; die Leiden, die unzertrennlich sind von einem Leben, das im Leibe des Todes geführt wird, und in einer Welt, in der die Gegner des Kreuzes Christi Macht haben, wecken Trauer und Schmerz. Aber sie überwindet das Leiden in der Geduld, die von der Hoffnung erzeugt wird, in der Zuversicht des Glaubens, die der Vollendung wartet, und in dem Gebet, das göttliche Bürgschaften dieser Heilsgüter empfängt. So entsteht der Gottesdienst, indem die Gemeinde dankt, ermahnt und tröstet, und indem sie im Dank, in der Ermahnung und in der Tröstung betet*).

Aber hier kann sich der Einwand erheben, daß die Anschauung von der Bedeutung des Gottesdienstes, die dem Katholizismus eigen ist, ihm einen reicheren Inhalt zuerkenne, als es der Protestantismus vermöge. Denn, während jener ihn mit den Kräften einer unsichtbaren Welt erfülle und göttliche Offenbarungen in ihn niederlege, erniedrige ihn dieser zu einem Selbstgespräch der Gemeinde und entleere ihn jeglichen göttlichen Inhalts. Eine

*) Der Catechismus Genevensis bezeichnet als Inhalt der Gottesdienste: „ut populus ad audiendam Christi doctrinam, ad frequentandas publicas preces, ad edendam fidei suae professionem conveniat" (Niemeyer, Collectio, p. 144).

zwiefache Erwägung wird diesen Einwurf entkräften. Denn einmal ist ja doch das Gebet ein Gespräch der Gemeinde mit dem Herrn, auf das er in die Herzen hinein antwortet, und die betende Gemeinde steht ebenso vor dem Throne Gottes, wie Gott in ihr gegenwärtig ist. An das Gebet der Gemeinde schließen sich göttliche überirdische unsichtbare Wirklichkeiten, das Gebet begleiten Selbstmittheilungen des gnädigen Gottes. Und indem in Dank, Mahnung und Tröstung die Heilsthaten Gottes unserem inneren vom Gewissen geschärften Auge sichtbar werden, tritt wiederum der Heiland selbst uns nah, um unsere Gemeinschaft mit ihm und seine Gemeinschaft mit uns zu befestigen. So ist jede religiös-sittliche Thätigkeit der Gemeinde ein Handeln vor dem Herrn, das von einem Handeln des Herrn in uns erwiedert wird; so bildet sich der Gottesdienst aus subjektiven Bewegungen zu objektiven Verhältnissen und gestaltet sich zu einer Jakobsleiter, auf der die Engel Gottes auf- und niedersteigen.

Aber noch einer anderen Erwägung müssen wir uns unterziehen. Der Gottesdienst schöpft seine Kraft aus dem vom Geiste Gottes gewirkten Zeugniß von den Thatsachen des Heils, die in der Person Jesu Christi den vollendenden Abschluß gefunden haben. Diese Thatsachen, die in Worten, Handlungen und Ereignissen sich darstellen, haben in den prophetischen Schriften des Alten Bundes und in den apostolischen Schriften des Neuen Bundes eine Auslegung erhalten, welche den Werth göttlicher Glaubwürdigkeit besitzt und, laut der Erfahrung der Kirche des Herrn, im Dienst des heiligen Geistes steht, zur Erzeugung der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, die im Glauben entspringt und in der Liebe sich vollendet. Diese heilige Schrift, welche die jedesmalige Gegenwart in dieselbe Lage versetzt, in der sich die ersten Empfänger der Offenbarung befanden, und es ihr ermöglicht, einen reinen und ganzen Eindruck von dieser zu erhalten, giebt dem Gottesdienst ein neues Unterpfand göttlicher Objektivität. Der heilige Geist redet zur Gemeinde Jesu Christi durch das biblische Wort und bezeugt dem Glauben, daß sein Inhalt Wahrheit sei. Indem die Gemeinde dankend, ermahnend und tröstend Richtung und Haltung der heiligen Schrift entnimmt, indem sie betend der biblischen Wahrheit, ihrer Zeugnisse, Forderungen und Verheißungen ein-

gedenk bleibt, bewahrt sie die Reinheit der Ueberzeugung und schützt sich gegen die Gefahren, die jeder wild wachsenden Frömmigkeit drohen.

In einer anderen Beziehung gewähren die Sakramente dem Gottesdienst eine objektive Gestalt. Schon insofern müssen wir diesen Werth ihnen zuerkennen, als ihre Feier den Gehorsam bezeugt, den die Gemeinde der Autorität Jesu Christi darbringt, der die Sakramente eingesetzt hat, indem die Gemeinde in der Vollziehung der Sakramente sich thatsächlich zu ihm bekennt; aber noch in einem höheren Maße werden wir die Sakramente als Handlungen objektiver Art betrachten, wenn wir die Richtung des Gemüthes berücksichtigen, welche sie hervorbringt, und die Art der Gemeinschaft mit Jesu Christo, welche sich durch die Sakramente verwirklicht. Denn während die Worte der heiligen Schrift den vorstellenden Geist in Anspruch nehmen und durch Vorstellungen auf ihn wirken, also in der Sphäre des vermittelten Denkens, der Reflexion, Wurzel fassen, so wendet sich das Sakrament an den anschauenden Geist, stellt das Ganze des Heils in einer sinnfälligen Handlung, einem symbolischen Thun dar und bewegt die Tiefen des unmittelbaren Geisteslebens, in denen alle Kräfte in der Einheit des von der Phantasie erfüllten Gefühls sich zusammenfassen. Dem entspricht eine eigene Gestalt der Selbstmittheilung Christi. Während er im Wort sich offenbart als Träger einer Reihe von Reden, Handlungen und Ereignissen, so daß wir, welchem Momente seines Lebens wir uns auch zuwenden, doch immer nur einzelne Aeußerungen seines Wesens ergreifen, in denen er freilich gegenwärtig ist, aber ohne von ihnen umfaßt zu sein, so tritt er uns im Sakrament vielmehr als das einheitliche Wesen nahe, aus dessen Reichthum und Fülle eine unendliche Mannichfaltigkeit von Selbstbestimmungen und Selbsterweisungen hervorgeht, ohne daß er selbst in sie aufgeht. Im Einheitspunkte seines Wesens theilt sich durch die Sakramente Jesus Christus mit, und im Einheitspunkte unseres Wesens müssen wir uns sammeln, wenn wir die Sakramente feiern. Wenn wir nun die Seite unseres geistigen Lebens, aus der alle Kräfte hervorgehen und zu der sie zurückkehren, den Einheitspunkt unseres geistigen Wesens, unser unmittelbares geistiges Sein, die Natur des Geistes nennen

dürfen, dann wird uns die Behauptung gestattet sein, daß im Sakrament die Natur des Geistes Christi auf unsere Natur wirke. Auch unter diesem Gesichtspunkt erscheinen die Sakramente als Vermittler des objektiven Charakters des Gottesdienstes. Die Erfahrung der unmittelbarsten Gemeinschaft mit Jesu Christo, welche durch die Feier der Sakramente bedingt ist, giebt dem Gebete eine Wärme und Innigkeit, dem Dank eine Freudigkeit der Empfindung, der Ermahnung einen durchdringenden Ernst und der Tröstung eine beseligende Gewißheit, die auf eine überirdische, objektive Ursache zurückweisen.

Vergegenwärtigen wir uns das Resultat unserer Betrachtung. Wir haben gesehen, daß der Gottesdienst sich aus subjektiven Thätigkeiten bildet und in ihnen besteht. Wir haben aber ebenso gesehen, daß mit diesen subjektiven Funktionen der Frömmigkeit objektive Erfahrungen sich verbinden. An das Gebet schließt sich die Gewißheit der Erhörung als Frucht eines göttlichen Zeugnisses; die Ermahnungen, Tröstungen und Danksagungen sind Vergegenwärtigungen des Heils und so Vermittlungen zu neuer wahrhafter Vereinigung mit dem Quell desselben. Auf der anderen Seite sahen wir die Gemeinde in der Aneignung des Worts und in der Feier der Sakramente eine neue Beziehung zum Herrn anknüpfen, die das eine Mal im Hinblick auf die Fülle seiner Selbsterweisungen, das andere Mal auf Grund der einheitlichen und unmittelbaren Selbstdarstellung und Selbstmittheilung seines Wesens sich vollzieht. Der Mannichfaltigkeit dieser subjektiven Bewegungen entspricht eine Mannichfaltigkeit objektiver Selbstbezeugungen des Herrn. Wir haben hierauf in Bezug auf die Feier der Sakramente hingewiesen, es erübrigt uns, den Nachweis zu führen, wie auch den anderen Funktionen der Andacht eine Verschiedenheit der Erscheinung des Herrn entgegenkommt. Die Bitte schaut ihn als Träger göttlicher Machtfülle, der Dank erblickt ihn als Spender der reichsten Segnungen, die Ermahnung gedenkt seines heiligen Vorbildes und die Tröstung seiner vollendenden Herrlichkeit. Die Schrift aber zeichnet das Bild seines geschichtlichen Wirkens, während die Sakramente den einheitlichen Ertrag desselben in bildlicher Handlung darstellen, welche den Blick in die eine Seele, das eine Lebendige erschließt, aus dem er erwachsen ist.

Es fehlt dem protestantischen Gottesdienst nicht an objektiver göttlicher Realität, in dieser Hinsicht braucht er die Vergleichung mit dem katholischen nicht zu scheuen. Der Unterschied zwischen der Werthschätzung des Gottesdienstes in beiden Confessionen muß an einem anderen Ort gesucht werden. Der Katholizismus kennt Heiligthümer des Gottesdienstes, die es sind, ohne daß subjektive Thätigkeiten religiöser Natur hinzutreten, sie verdanken ihre Würde und Hoheit dem Sinn, den göttliche Stiftung oder kirchliche Anordnung ihnen zuerkannt hat. Der Protestantismus dagegen erblickt Heiligthümer des Gottesdienstes nur in den religiös-sittlichen Thätigkeiten des Geistes, welche die göttlichen Heilsgüter ergreifen und aneignen. Der Katholizismus findet Heiligthümer ohne heilige Bewegungen des Subjekts, der Protestantismus findet Heiligthümer nur in den heiligen Bewegungen des Subjekts. Dem Katholizismus ist für den Begriff des Gottesdienstes der religiös-sittliche Prozeß entbehrlich, für den Protestantismus unentbehrlich. Für den Katholizismus kann sich der Gottesdienst wirksam außerhalb der subjektiv-sittlichen Sphäre vollziehen, für den Protestantismus nur innerhalb derselben. Der protestantische Gottesdienst besteht nur, indem er subjektiv vollzogen wird, der katholische, auch ohne daß er subjektiv vollzogen wird.

Diese Differenz der Grundanschauung bildet auch die Voraussetzung der Urtheile, welche hier und welche dort über die Gliederung der gottesdienstlichen Gemeinde gefällt werden. Das ist auch protestantische Ueberzeugung, daß eine liturgische Versammlung, so wenig wie eine andere, ohne den Gegensatz von Leitenden und Geleiteten bestehen kann. Und auch darin herrscht Uebereinstimmung, daß die Personen der Leitenden nicht fortgesetztem Wechsel unterworfen sein dürfen, daß vielmehr stetige Träger der liturgischen Leitung vorhanden sein müssen, in deren Hand auch die Anordnung und ausübende Vollziehung aller der Thätigkeiten liegt, deren die kirchliche Gemeinde bedarf. Der Unterschied und Widerstreit beider Konfessionen wurzelt vielmehr in der Werthschätzung, die dem Amte liturgischer Leitung zuerkannt wird. Der Katholizismus sieht im Priesterthum allein die religiösen und sittlichen Bedingungen verwirklicht, an welche die Fähigkeiten zur liturgischen Leitung geknüpft sind; der Protestantismus unterscheidet den Klerus

nur insofern von der Gemeinde, als er jenen in den Besitz der rechtlichen Befugnisse setzt, den Gottesdienst zu leiten. Kein religiöser oder sittlicher Vorzug, keine übernatürliche Begabung zieht zwischen dem Klerus und der Gemeinde Schranken, nur der stetige Beruf, der in der Anerkennung der Gemeinde begründet ist, sondert die Amtsträger ab. Während völlige Gleichheit in religiöser und sittlicher Hinsicht, sowie in Betreff übernatürlicher Befähigungen sie auf dieselbe Linie stellt, sind sie durch die freie Wahl des Berufs und die freie Wahl der Berufenden von einander geschieden. Jedes Gemeindeglied kann sich dem Beruf eines Geistlichen widmen, es kann, wenn es die Bedingungen des Berufs erfüllt hat, in das kirchliche Amt gewählt werden. Und weder durch die Wahl des Berufs noch durch die Wahl in das kirchliche Amt ist eine Ertheilung übernatürlicher Begabung verbürgt. Aber dem Amte sind Berechtigungen von der wählenden Gemeinde zugetheilt, in deren Besitz nur tritt, wem die Gemeinde sie anvertraut. Der Unterschied zwischen Klerus und Gemeinde ruht für den Katholizismus auf dem Gegensatz übernatürlicher Befähigungen, für den Protestantismus auf dem Gegensatz von Funktionen, welcher von dem Begriff einer geordneten Versammlung gefordert wird. Dem Priester gegenüber verhält sich daher die katholische Gemeinde anders, als die protestantische gegenüber dem Geistlichen. Denn während göttliche Einwirkungen hier nur von der eignen Thätigkeit jedes Einzelnen abhängig erscheinen, der in sich Wort und Handlung des Geistlichen verwirklicht, und in denselben den Ausdruck des eignen Willens, Fühlens und Denkens erkennt, so können dort vom Priester Wirkungen auf das religiöse Verhältniß des Einzelnen hervorgebracht werden, ohne daß der letztere durch sittliche Thätigkeit das priesterliche Werk selbst vollzogen hat. In Folge des priesterlichen Handelns fallen der Gemeinde Erzeugnisse zu, an deren Bildung sie nicht Theil genommen hat. Der Gegensatz von Priestern und Laien bedingt für letztere eine Verringerung der sittlichen Thätigkeiten, deren die liturgische Feier fähig ist. Aber auch die Priester erleiden eine sittliche Einbuße. Denn die übernatürliche Befähigung, vermöge deren sie die liturgischen Funktionen verrichten, und die sie mit dem Schein einer höheren Religiosität und Sittlichkeit bekleidet,

ist doch keineswegs selbst religiöser und sittlicher Natur, vielmehr ist sie mit der höchsten Irreligiosität und Unsittlichkeit verträglich. Diese Befähigung liegt also außerhalb der ethischen Sphäre, und damit auch die liturgische Thätigkeit. Nicht als ob für dieselbe die religiöse und sittliche Gesinnung und Stimmung der Feiernden aufgehört hätte wünschenswerth zu sein, aber dieselbe ist gleichgültig für die Entstehung und den Werth der übernatürlichen Leistungen, welche dem liturgischen Thun des Priesters entspringen. So schädigt der Gegensatz von Priestern und Laien den sittlichen Werth des Gottesdienstes, während der Gegensatz von Geistlichem und Gemeinde, der dem Protestantismus eigen ist, ihn erhöht. Denn, was der Diener am Wort und Sakrament redet und handelt, übt nur insofern auf die Gemeinde eine Einwirkung aus, als diese dem Inhalt des Worts und der Handlung sittlich zustimmt. Die Gemeinde muß jedes Wort und jede Handlung des Geistlichen mit den Empfindungen begleiten, die von diesen veranlaßt werden, um eine Einwirkung von ihnen zu erfahren; nur auf Grund eignen Verhaltens tritt sie in ein verändertes religiöses Verhältniß. Der Geistliche geht ganz darin auf, ein Repräsentant der Gemeinde zu sein, seine Funktionen sind Funktionen der Gemeinde. Der Geistliche ist das repräsentative Organ der Gemeinde. Daher befindet er sich in derselben sittlichen Lage wie diese. Nur in dem Maße als, was er redet, einen sittlichen Eingang in sein Inneres findet, und was er thut, zugleich ein Zeugniß eigner sittlicher Stimmung und Gesinnung wird, vollbringt sich an ihm der Sinn seines Redens und Handelns. Der Geistliche und die Gemeinde sind in gleichem Maße genöthigt, durch innere subjektive Thätigkeit die liturgische Feier zu erfüllen, deren Inhalt und Ordnung, Bedingungen und Formen, Sinn und Bedeutung die kirchliche Gemeinschaft bestimmt hat, welcher die einzelne Gemeinde wie der einzelne Geistliche angehören. Keine übernatürliche Begabung erhebt den Geistlichen über die Gemeinde und stellt die liturgische Feier außerhalb des sittlichen Thuns, sie ist nur, indem sie vollzogen wird. Denn wenn dieselbe auch einen objektiven Werth hat, insofern eine Reihe von Ideen sich in ihr darstellt, so tritt sie doch erst in das System der sittlichen Wirklichkeiten, indem die feiernde Gemeinschaft sich ihnen erschließt und

ihnen eine Stätte des Daseins im eignen Innern anweist. So hängt der konfessionelle Unterschied, den die Werthschätzung der Organisation der liturgischen Gemeinde erzeugt, mit dem Unterschied zusammen, den der Gegensatz in der Werthschätzung des Kultus hervorruft. Der Katholizismus bewegt sich auf dem Gebiet objektiver Ideen und Leistungen, an die sich subjektive Bewegungen nur zufällig anschließen. Der Protestantismus wurzelt in der Sphäre subjektiver Frömmigkeit, in der sich nothwendig objektive Realitäten gestalten*).

Wir haben die liturgischen Gegensätze beider Konfessionen bis jetzt nach zwei Seiten hin dargestellt, indem wir einmal auf die Bedeutung und den Werth die Aufmerksamkeit lenkten, die hier und dort dem Gottesdienst zuerkannt werden, sowie auf die

---

*) Die außersittliche Wirksamkeit des Gottesdienstes geht aus dem character indelebilis hervor, der gewissen Sakramenten zuerkannt wird. Cf. Conc. Trid., S. VII, C. IX: „Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit." Dieringer, Lehrbuch der katholischen Dogmatik (zweite Auflage, Mainz 1850), S. 592—593: „Die Ordinirten haben bleibend die geistige (wenn auch nicht ethische) Ausstattung zur Verwaltung der Geheimnisse Gottes." Wie wenig ethisch hier der katholische Dogmatiker denkt, geht aus der Bemerkung hervor: „Die gleiche Bewandtniß hat es übrigens mit allen von der Kirche geweihten Sachen." Das höchste Maß dieses unethischen Denkens erreicht nun der Katholizismus in der Ansicht von der Weihe der irdischen Elemente. Hören wir wieder Dieringer a. a. O., S. 649—651: „Der Exorcismus will den auf der Creatur lastenden Fluch lösen und dieselbe befähigen, sinnliches Substrat eines Sakraments zu werden; die Segnung überträgt den Frieden und die Huld Gottes auf das körperliche Dasein." Uebrigens ruht die ganze Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente opere operato auf einer unethischen Anschauungsweise. Für die ethische Richtung des Protestantismus dagegen zeugt der stetige Protest gegen das opus operatum. Wir werden ihn später näher beleuchten; hier genüge es daran zu erinnern, wie ethisch Zweck und Bedingung der Sakramente im Art. XIII der Augustana bestimmt sind: „De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur."

Voraussetzungen, die diesen Urtheilen zu Grunde liegen; indem wir sodann der Organisation der liturgischen Gemeinde uns zuwandten, um einen wesentlichen Widerstreit in der Auffassung und Deutung derselben wahrzunehmen. Die prinzipiellen Differenzen, die sich uns beide Male zeigten, faßten sich darin zusammen, daß der Katholizismus werthvolle liturgische Leistungen zuließ, die jenseit der ethischen Grenzen sich vollziehen, während der Protestantismus auf ethische Thätigkeiten sie beschränkte. Auf Differenzen anderer Art weist uns die Aufgabe, die uns nun obliegt, den Gegenstand der liturgischen Frömmigkeit als einen Ausgangspunkt konfessioneller Unterschiede in's Auge zu fassen.

Der protestantische Gottesdienst ist einzig und allein dem Gott geweiht, der in Christo in vollendender und vollendeter Weise sich offenbart hat. Der katholische Kultus spendet den Gliedern der triumphirenden Kirche, reinen Engeln und geheiligten Menschen, religiöse Verehrung. Man kann anerkennen, daß die Lehrbestimmungen des Katholizismus sich bemühen, eine Grenze zwischen der anbetenden Verehrung zu ziehen, die wir Gott schulden, und der werthschätzenden Hochachtung, die wir Geschöpfen zollen dürfen. Aber man sollte auch zugestehen, nicht bloß, daß in Wirklichkeit diese Grenze nicht beachtet wird, sondern auch, daß es nicht möglich ist, sie zu bewahren. Denn wenn wir unsere Bitte an Wesen richten, die, einer höheren überirdischen Daseinssphäre angehörig, auch im Besitz einer höheren Machtsphäre sich befinden, so wird das Gefühl unserer Abhängigkeit von ihnen zu solcher Höhe anschwellen, daß es sich nicht mehr von dem Abhängigkeitsbewußtsein unterscheiden wird, das wir Gott gegenüber hegen. Beide Formen desselben werden ineinander fließen. Noch eine andere Erwägung wird unsere Behauptung erhärten. Erscheinen die Heiligen als Vermittler unserer Gebete, so daß wir dieselben unmittelbar an die Heiligen richten, damit diese sie vor den Thron des Höchsten bringen, so wird nothwendig die Beziehung zu den Heiligen in den Vordergrund, die Beziehung zu Gott in den Hintergrund treten. Es wird uns viel werthvoller erscheinen, das Wohlgefallen der Heiligen als das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. Wir werden nicht Gott, sondern den Heiligen unser Herz ausschütten, nicht auf Gott, sondern auf die Heiligen unser Vertrauen setzen.

So wird Gott, des Charakters unendlicher Liebe beraubt, in einen Träger höchster Machtfülle verwandelt, während die Heiligen, wenn auch im Besitze geringerer Macht, doch von größerer Liebe erfüllt erscheinen. So wird das Absolute zersetzt, das Physisch-Absolute Gott, das Ethisch-Absolute den Heiligen zuertheilt. Und so ist auch eine objektive Ursache vorhanden, die das subjektive Bewußtsein nöthigt, die Grenze zwischen Verehrung der Heiligen und Anbetung Gottes aufzuheben. Es wäre ein Anlaß unsere Beschuldigung zu mildern, wenn auch nicht zu beseitigen, wenn Möhlers Ansicht*) begründet wäre, daß die katholische Kirche nicht sowohl lehre, daß die Heiligen angerufen werden müssen, sondern nur, daß sie angerufen werden können. Es ist richtig, daß das Konzil zu Trient die Anrufung der Heiligen nicht in die Reihe der unerläßlichen Forderungen aufgenommen hat, aber es ist nicht richtig, daß es sie nur erlaubt und in das Gebiet der Adiaphora gewiesen hat. Das Konzil hat vielmehr einen Mittelweg eingeschlagen, dessen Richtung aber nicht sowohl einer Erlaubniß als einem Gebot sich nähert, es hat die Anrufung der Heiligen dringend empfohlen. Dies ergiebt eben die fünfundzwanzigste Sitzung, auf die sich Möhler beruft. Hier wird bestimmt, daß die Bischöfe die Gläubigen davon unterrichten sollen, daß es gut und nützlich sei, die Heiligen Hilfe flehend anzurufen und zu ihrem Gebet, ihrem Beistand, ihrer Hilfe zu fliehen**). So müssen wir unsere Anklage festhalten, daß der Katholizismus in der Heiligenverehrung die Gottesidee zersetzt und Prädikate des Absoluten den Geschöpfen zuerkennt, somit in Vorstellungen sich bewegt, die nicht dem Christenthum, sondern dem Heidenthum

*) Symbolik, sechste Auflage, S. 448.

**) Die Anrufung der Heiligen wird als bonum et utile bezeichnet, ja die leiblichen Ueberreste derselben werden schlechthin als Gegenstände der Verehrung genannt: „Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum spiritus sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda a fidelibus veneranda esse." Der Cat. Rom. stellt die Anrufung der Heiligen, darin das Tridentinum überbietend, als eine Forderung auf (Pars IV, Cap. VI, Qu. II): „Quibus etiam preces esse faciendas, ita certum est in ecclesia Dei, ut piis nulla de eo dubitatio possit accidere."

eigen sind. Und dieser Behauptung steht der geschichtliche Beweis zur Seite, der uns in dem Heiligenhimmel nur eine Metamorphose des Götterhimmels erkennen läßt, in dessen neuer Gestalt oft sehr deutlich sich noch die Züge der früheren bezeugen. Aber welche Stellung nimmt der Protestantismus gegenüber dem Heiligenkultus ein? Er hat zuvörderst mit einer die heilige Schrift nachahmenden Bescheidenheit es abgelehnt, die Verbindung zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche zum Gegenstand dogmatischer Bestimmungen zu machen; er hat seine Unfähigkeit eingestanden, über die Fragen, zu deren Beantwortung weder die heilige Schrift noch das christliche Bewußtsein hinreichendes Material liefern, sich Gewißheit zu erwerben. Er hat sodann es nicht läugnen wollen und nicht läugnen können, daß die jenseitige Gemeinde für die diesseitige bete, aber er hat an diesen Gedanken nicht die Meinung geknüpft, daß die diesseitige Gemeinde die jenseitige um ihre Fürbitte angehen dürfe oder solle. Und zwar mußte davon die Erwägung der Bedingungen abhalten, an deren Eintritt der Segen der Fürbitte geknüpft ist.

Für die neutestamentliche Gemeinde kann die Fürbitte, auch nicht die der Heiligen, nicht den Werth haben, das Wohlgefallen Gottes uns zu erwerben. Denn kraft der Fürbitte Jesu Christi, der sein heiliges Verdienst vor dem Vater stetig geltend macht, sieht uns der Vater in Jesu Christo gnädig an, und wir sind Gegenstand seiner Gnade und seines Wohlgefallens. Und diese Gnade empfängt durch das Gebet der Heiligen keinen Zuwachs und würde durch das Aufhören desselben keine Abnahme erfahren. Also um die Gnade Gottes zu erhalten und zu bewahren, erscheint die Fürbitte der Heiligen als entbehrlich. Der Protestantismus lebt aus dem Versöhnungsbewußtsein heraus, die Gewißheit der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesum Christum entzieht der Heiligenverehrung den Boden, in dem seine Wurzeln liegen. Aber die Fürbitte, hat sie keine objektive Bedeutung, so besitzt sie doch subjektiven Werth, indem das Bewußtsein einer Gemeinschaft anzugehören, in welcher die Angelegenheiten des Einen die Angelegenheiten Aller und das Interesse des Ganzen das Interesse der Einzelnen werden, die Freudigkeit des geistigen Lebens erhöht. Und wenn diese Gemeinsamkeit der inneren Bedürfnisse zur Gemein-

schaft des Gebets erblüht und fürbittende Hände in heiliger Liebe sich erheben, so wächst die Freudigkeit des religiösen Lebens. Aber dieses religiöse Gefühl der Gemeinschaft wird sich nur da kräftig entwickeln können, wo eine reale Verbindung besteht, wo die Fürbitte aus der Gleichheit der Zustände und Bedürfnisse entspringt; mit einem Wort der Segen der Fürbitte ist an die Gleichheit der Daseinssphäre gebunden. Er besteht für die irdische Gemeinde nur aus den Wirkungen der Fürbitte von Gliedern der irdischen Gemeinde. Es mag das Bewußtsein der Fürbitte der Heiligen für die irdische Gemeinde den Werth haben, den Blick der letzteren zu erweitern und durch die Fernsicht in die vollendete Gemeinde ein umfassenderes Bild von der Größe des Reiches Gottes zu gewinnen, aber dieser Fortschritt der Erkenntniß wird wohl vermögen, die Hoffnung auf die eigene Vollendung zu beleben, den Wunsch, der vollendeten Gemeinde einst anzugehören, zu kräftigen, aber er wird nicht im Stande sein, der Bitte um gegenwärtige Güter größere Kraft und Innigkeit zu verleihen oder ein engeres und festeres Band zwischen der irdischen und überirdischen Gemeinde zu schlingen. Es wird für die irdische Gemeinde viel wichtiger sein, inne zu werden, daß ihre Glieder für einander beten, als zu erfahren, daß die Himmlischen für die Irdischen beten. Und ein Kind wird lieber daran gedenken, daß die irdischen Aeltern betende Hände für sie erheben, als daran, daß der heilige Georg oder die heilige Barbara vor Gottes Thron für sie eintreten. Denn mit jenen verknüpft sie warme Liebe, die aus der Gleichheit des Daseins entspringt, während diese einem für sie jetzt noch unzugänglichen Gebiete angehören, das es ihnen verwehrt, den Austausch der Liebe zwischen ihnen herzustellen und zu unterhalten. Daher wird denn die Heiligenverehrung des Protestantismus von dem katholischen Kultus der Vollendeten sich wesentlich unterscheiden. Unser Interesse an den Heiligen richtet sich auf ihr irdisches Dasein, auf die Vorbildlichkeit ihres inneren und äußeren Lebens, auf die Herrlichkeit Christi, die sich in ihnen spiegelt. Es ist das Bild, welches die irdische Geschichte überliefert, dem unser Auge sich zuwendet, ihre in die Grenzen von Raum und Zeit geschlossene Wirksamkeit, nicht jene Gestalt, deren Züge allein die Phantasie zu malen vermag, nicht jenes Dasein, dessen Bedingungen uns

unbekannt sind. Was die Heiligen dem Protestantismus sind, vermögen wir nicht besser als mit den Worten Möhlers zu sagen, indem wir uns nur gestatten, das beschränkende „nicht nur" zu beseitigen, und vielmehr in dieser Darstellung den ganzen Umfang der Beziehungen zu den Heiligen gezeichnet sehen, während sie dem Katholiken Möhler zu diesem Zweck nicht ausreicht: „Sie wirken unter uns (nicht nur) durch die heiligen Kräfte fort, die sie während ihrer irdischen Pilgerschaft entwickelt haben, und wodurch sie das Reich Gottes erweiterten und in den Herzen der Menschen tiefer gründeten, Kräfte, die, auf die Umgebung der Heiligen zunächst übergegangen, von dieser weiter verbreitet und in alle Zukunft fortgepflanzt werden; sie sind uns (nicht nur) bleibende Vorbilder des christlichen Lebens, als solche, in welchen sich Christus ausgeprägt hat, in welchen er sich auf tausendfache Weise reflektirt, den ganzen Umfang der durch ihn möglich gewordenen Tugenden zur lebendigsten Anschauung bringt und als Muster für alle Lebensverhältnisse aufgestellt hat."*) Doch wird auch hier ein Unterschied zwischen protestantischer und katholischer Beurtheilung sich zeigen, insofern wir oft keine Spuren der Heiligkeit finden werden, wo jene sie wahrnehmen, und da sie bewundern, wo jene sie vermissen. Denn sehen wir auch von der Verschiedenheit des Maßstabes ab, die aus dem Gegensatz dogmatischer Richtungen erwächst, so wird durch den Widerspruch der sittlichen Weltanschauung allein eine verschiedene Auswahl bedingt werden. Der Protestantismus sieht in der Weltdurchdringung, der Katholizismus in der Weltentsagung das Ideal christlichen Lebens. Der Katholizismus mißt den Werth der Gesinnung nach der Strenge und dem Umfang der Askese; der Protestantismus nach der Stetigkeit und Kraft, welche die Fülle und Mannichfaltigkeit der irdischen Thätigkeiten mit religiös-sittlichem Bewußtsein begleitet und durch religiös-sittliche Ideen bestimmt. Die Heiligen des Protestantismus stehen mitten in der Welt und nehmen an ihrer Arbeit, ihren Sorgen, Leiden und Freuden Theil; die Heiligen des Katholizismus ziehen sich von der Welt zurück, um, reich an Bewegungen der Andacht,

*) a. a. O., S. 446—447.

arm an Werken der Arbeit, durch welche der Glaube den Weltberuf erfüllt, die Macht der Sünde zu überwinden.

Fassen wir das Resultat unserer Betrachtung zusammen. Die protestantische Liturgik, durchdrungen von der Ueberzeugung, daß wir in Jesu Christo den einigen allgenugsamen Mittler besitzen, erkennt in dem Heiligenkultus eine Schmälerung des Verdienstes Christi. Sie sieht in dem Bedürfniß der Vermittlung des Gebets durch Heilige einen Zweifel an der Unendlichkeit der göttlichen Liebe und insofern eine Schädigung der Gottesidee, die einer heidnischen Zersetzung derselben Vorschub leistet. Sie ist ferner der Schranken der irdischen Entwicklung eingedenk, welche der streitenden Kirche den Zugang zur triumphirenden verbietet, und vermißt daher in der Beziehung derselben zu einander die Bedingungen, an welche der Segen der Fürbitte für das christliche Bewußtsein geknüpft ist. Sie fordert dagegen eine Aneignung der Herrlichkeit Christi, die sich in dem geschichtlichen Leben der Heiligen spiegelt, schätzt aber die Gediegenheit christlicher Gesinnung nach dem Maßstab des Evangeliums, das an den Glauben die Liebe knüpft, welche bereit ist, die Welt zu einem Reiche Gottes zu gestalten, und welche deshalb an den von Gott gewollten Zuständen des irdischen Lebens bereitwillig Theil nimmt. Der Protestantismus bewahrt die Reinheit der Gottesidee, befestigt die Allgenugsamkeit des Verdienstes Christi und den geschichtlichen Sinn, welcher das irdische Leben würdigt und seine Grenzen nicht überschreitet. Der Katholizismus dagegen zersetzt die Gottesidee, beschränkt die Wirkung des Verdienstes Christi und mißachtet den Dienst in irdischer Arbeit, wie er die Zustände der menschlichen Vollendung als einen Raub vorwegzunehmen sucht.

Die Frage nach dem Inhalt des Kultus wird nicht weniger verschieden vom Katholizismus und Protestantismus beantwortet als die Frage nach dem Gegenstand desselben. Gottes Wort und die Sakramente auf der einen, das Gebet auf der anderen Seite sind die Bestandtheile des christlichen Gottesdienstes, und welche Gegensätze haben sich zwischen beiden Konfessionen in der Bestimmung des Umfanges, des Werthes und des Wesens dieser Begriffe gebildet! Wenden wir uns zuerst zu der Stellung, die das Wort Gottes in dem Kultus und für denselben hier und

dort empfängt. Sie wird auf eine bedeutsame Weise beleuchtet, wenn wir auf die Gestalt achten, in der das objektive Schriftwort erscheint. Innerhalb des Katholizismus wird dasselbe in einer Uebersetzung der Gemeinde verkündigt, die für alle Zeiten den Werth einer maßgebenden Entscheidung über Sinn und Auslegung erhalten hat, der unfehlbare Richtigkeit zuerkannt ist. Die Gemeinde erhält von der heiligen Schrift nur Kenntniß durch die Vulgata, mag dieselbe auch in die Sprache der verschiedenen Nationen übertragen sein. Auch der Protestantismus hat hier diese, dort jene Uebersetzung der heiligen Schrift zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt und vor andern ausschließlich bevorzugt. Darin stimmen beide Konfessionen überein. Aber der Protestantismus ist ebenso weit davon entfernt, diesen Uebersetzungen die unfehlbare Richtigkeit zuzusprechen, als er gesonnen ist, die Deutung und Verkündigung des göttlichen Wortes an sie zu binden. Im Gegentheil fordert er, daß die Predigt unmittelbar den ursprünglichen Text des Schriftworts ergründe und im Licht der hier gewonnenen Erkenntniß die Uebersetzung erkläre und, wo es nöthig ist, berichtige. Die Wahl der Uebersetzung, die den Gottesdienst bestimmen soll, gründet der Katholizismus auf einen dogmatischen Werth, den er voraussetzt, der Protestantismus auf nationale und geschichtliche Bedingungen. Der deutsche Protestantismus wird die Bibelübersetzung Luthers nicht aus dem kirchlichen Gebrauch zurückziehen, mag die gelehrte Schriftauslegung auch noch mehr Fehler in ihr entdecken und mit größerer Sicherheit die richtige Uebersetzung feststellen, als es bis jetzt geschehen ist. Er wird mit zarter schonender Hand den Luther'schen Text den sicheren Erkenntnissen der jedesmaligen Gegenwart gemäß bessern, aber er wird ihn nicht verlassen. Denn der innige Zusammenhang, der ihn mit den Anfängen der Reformation verknüpft, giebt ihm eine geschichtliche Würde von dauernder Geltung; und die Wurzeln, die er in der Gesinnung und in dem Geist des deutschen Volkes geschlagen hat, verbürgen, daß er ein klassischer Ausdruck der Bewegungen und Zustände des Gemüthes ist, die der Nation eignen. Fassen wir den Ertrag unserer Erwägungen zusammen. Der Katholizismus hat in der Kanonisirung der Vulgata der Schriftauslegung den engsten Spielraum angewiesen, durch das willkür-

liche Machtwort einer kirchlichen Autorität die Schriftauslegung gefesselt; der Protestantismus dagegen hat die Freiheit des Einzelnen ebenso anerkannt, wie er der bindenden Kraft der religiösen Gesammtgemeinde, welcher dieser gliedlich verbunden ist, und des religiösen Volksgeistes, der auch ihn bestimmt, gerecht geworden ist. Der Protestantismus steht in der Mitte zweier Extreme; der Katholizismus opfert den Einzelnen dem Ganzen, die schwärmerische Mystik das Ganze dem Einzelnen. Der Protestantismus versöhnt den Einzelnen dem Ganzen. Der Katholizismus vernichtet die Freiheit des Individuums zu Gunsten der Autorität, die das Ganze vertritt; die schwärmerische Mystik erhebt die Freiheit des Einzelnen, zur Willkür entartet, auf den Thron, von dem sie die Autorität des Ganzen gestoßen hat; der Protestantismus versöhnt die Freiheit des Individuums mit der Autorität des Ganzen. Die Wahrheit dieses Resultats wird sich noch deutlicher herausstellen, wenn wir auf die Normen achten, denen hier und dort die in der Predigt enthaltene, aus dem Schriftwort erwachsene oder doch durch dasselbe bedingte Darlegung des Evangeliums folgt*).

Es ist beiden Konfessionen gemeinsam und durchaus berechtigt, die Verkündigung des Evangeliums durch das Individuum, das mit dem Amt an der Gemeinde betraut ist, an bestimmte Normen zu binden. Denn der christliche Gottesdienst hat nicht den Zweck, die Gemeinde zur Aneignung von beliebigen Meinungen und Ansichten zu veranlassen, zu denen grade der gegenwärtige Prediger gelangt ist; und die Predigt soll nicht die Aufgabe verfolgen, den Studienertrag des Predigers zu bekunden, welchen Inhalts er auch immer sei; vielmehr hat sich die Gemeinde ver-

*) Conc. Trid., S. IV: „[Synodus] statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat." — — Dagegen erklärt die Conf. Helvet. post.: „Illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique ejus linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae, et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurimum quoque et clariorum expositae)" etc. (Niemeyer l. l., p. 469.)

einigt, um die Heilsthatsachen und Heilswahrheiten in feiernder Andacht sich zu vergegenwärtigen, welche das Glaubenseigenthum aller gleichartigen Gemeinden sind, und deren Besitz ein festes Band zwischen Vergangenheit und Gegenwart befestigt. Die Predigt soll das Bekenntniß zum Inhalt haben, in dem die Gesammtheit der zusammengehörigen Gemeinden, die Kirche, sich wiederfindet und wiedererkennt. Aber diese Uebereinstimmung beider Kirchen, die Lehrthätigkeit des Predigers durch feste Normen zu beschränken, geht von verschiedenen Grundsätzen aus, welche das Maß und die Art der Abhängigkeit bedingen. Denn während der Protestantismus im Bekenntniß einen unveränderlichen ewigen Faktor von einem mit ihm verbundenen veränderlichen zeitlichen unterscheidet, ist der Katholizismus entschlossen, dem Bekenntniß nur den Charakter der Unveränderlichkeit und Ewigkeit zuzuerkennen. Wie der Katholizismus die unsichtbare Kirche nicht von der sichtbaren zu unterscheiden vermag, sondern der sichtbaren Kirche die Dignität der unsichtbaren zuspricht, so findet er auch im Bekenntniß nur Bestandtheile von bleibendem Werth. Der entgegengesetzten Ansicht folgt der Protestantismus. Wie er die Erscheinung der Kirche von ihrem Wesen, ihre sichtbare Wirklichkeit von ihrem unsichtbaren Gehalt sondert, so fühlt er sich auch genöthigt und gedrungen, unter den Bestandtheilen des Bekenntnisses vergängliche der Fortbildung und Umarbeitung fähige und bedürftige Vermittelungen der Heilswahrheit von dieser selbst zu unterscheiden. Der Katholizismus stellt die Kirche jenseits der geschichtlichen Bewegungen, der Protestantismus mitten in sie hinein. Der Katholizismus fürchtet, daß die Geschichte seinen Inhalt auflöse, und verschließt sich deshalb vor ihr; der Protestantismus weiß, daß die Geschichte nicht das Bleibende zu zerstören vermag, sondern nur kritisch die Spreu vom Weizen sondert, und vertraut sich deshalb freudig ihren Strömungen und Bewegungen an.

In Folge dessen muß die Art der Verpflichtung in beiden Kirchen eine verschiedene werden. Wenn Lehrgehalt und Lehrform sich decken, so wird die Bekenntnißschrift zu einem Gesetz, und ihre einzelnen Bestimmungen werden zu Geboten, denen sich das lehrende Individuum unterwirft. Erscheint aber die verpflichtende Kraft nicht sowohl der Lehrform als dem Lehrgehalt eigen, so empfängt letzterer den

Werth eines Prinzips, das eine innerlich sich aneignende Fähigkeit besitzt und dem mit ihm geeinten Individuum gestattet, es in einer Reihe der mannichfaltigsten Bestimmungen darzustellen und zu bezeugen. So geht durch Assimilation das Prinzip des Bekenntnisses in eine innere geistige sittliche Gemeinschaft mit dem Individuum ein und erzeugt in ihm ein Ganzes von Ueberzeugungen und Ansichten, in dem es sich wiederfindet. Es bildet im Individuum einen sich homogenen Typus und erhält so sich selbst, aber überläßt es dem Individuum, seiner Eigenthümlichkeit gemäß, diesen Typus auszugestalten. So versöhnt der Protestantismus die Freiheit mit der Autorität, indem er diese in jene verwandelt, während der Katholizismus eine Unterwerfung der Freiheit unter die Autorität fordert, durch welche jene von dieser in die engsten Schranken eingehegt wird. Ist die Art der verpflichtenden Kraft der Lehrautoritäten in beiden Kirchen eine verschiedene, so auch ihr Maß. Denn während der Protestantismus sie auf die Substanz beschränkt, muß der Katholizismus sie auch auf die zeitlichen Formen ausdehnen, in denen jene sich dargestellt hat. Diese Forderung ergiebt sich aus der Art der Verpflichtung. Sie wird aber umsomehr als eine schwer zu tragende Last erscheinen, wenn wir auf die Faktoren blicken, in deren Hand die Feststellung der Autorität gelegt ist. Der Katholizismus sieht nur den im Konzil vereinigten Episkopat, nach neuestem Dogma den Papst als das unfehlbare Organ der Lehrbestimmung an, und findet, sei es in den Bischöfen, sei es in dem Papste, die ausschließlichen Bürgen für die Reinerhaltung der öffentlichen Lehre. Die Mehrzahl der kirchlichen Lehrer also, die Gesammtheit der nicht zum Episkopat gehörigen Pfarrer, ja auch die theologischen Fakultäten nehmen an der Festsetzung und Bewahrung der kirchlichen Lehre nicht Theil. Sie mögen dieselbe aneignen und begründen, aber ihre Fortbildung, oder, wenn dieser Begriff der katholischen Anschauung über das Wesen der Dogmen widerspricht, ihre Auffindung liegt nicht in den rechtmäßigen Aufgaben ihrer Thätigkeit. Der Protestantismus dagegen kennt keine unfehlbaren Träger dogmatischer Festsetzungen, sondern sieht vielmehr dieselben als Resultate eines geschichtlichen Prozesses an, der innerhalb der irdischen Entwicklung nicht begrenzt werden kann, sondern

vielmehr erst am Ziel derselben sein Ziel erreicht. Die Thätigkeit menschlicher Arbeit, durch welche dieser Prozeß entsteht, ist aber nicht an die kirchlichen Behörden geknüpft, sondern vielmehr der Gesammtheit der Gemeinden, der Kirche, überantwortet, welche diesen Beruf durch Vermittlung aller derer ausübt, welche die Lösung dieser Aufgabe zum Berufe wählen, mögen sie im kirchlichen Amte stehen oder nicht. Die Lehrer der Kirche sind also von dem Rechte der Lehrbestimmung nicht ausgeschlossen, sondern vor allen mit demselben betraut. So kann das Maß der Lehrverpflichtung im Katholizismus und im Protestantismus nicht ein gleiches sein. Denn dort ist das Recht zur kritisch fortbildenden Arbeit ausgeschlossen, der Lehrer ist nicht zugleich Mitbildner der Lehre; hier ist das Recht zur kritisch fortbildenden Arbeit anerkannt, der Lehrer ist zugleich Mitbildner der Lehre. Dort fordert die Verpflichtung ein unbedingtes, durch das Recht der Prüfung nicht beschränktes Maß, hier beansprucht sie nur ein bedingtes, durch das Recht der Prüfung beschränktes Maß. Der Grund dieses Widerspruchs liegt in der entgegengesetzten Begriffsbestimmung der Kirche. Dem Katholizismus ist sie in der Idee der Regierungsgewalt gegeben, die über der Gemeinde steht, und die er im Episkopat oder Papat verwirklicht glaubt; dem Protestantismus ist sie in der Gesammtheit der Gemeinden gegeben, welche durch diejenigen Mitglieder, welche freier innerer oder amtlicher äußerer Beruf dazu berechtigt, sich selbst leitet.

Hier erhebt sich aber ein ernstes Bedenken, das in der Frage sich kundgiebt, an welchen Maßstab die Prüfung der gegebenen kirchlichen Lehre gewiesen ist. Würde der Protestantismus als solchen die Gesammtbildung der Zeit oder des Individuums bezeichnen, so würde er einmal einem der kirchlichen Lehre fremden Prinzip folgen, andererseits sie jedes sicheren Fundamentes berauben. Denn die Bildung vereinigt Forschungen und Beobachtungen, die das Gebiet des geschaffenen Seins und Lebens umfassen, während das religiöse Sein und Leben, in welchem die Gemeinschaft des Menschen mit Gott auf Grund versöhnender, erlösender und sich selbst mittheilender Offenbarung Gottes an den Menschen sich entwickelt, eignen Gesetzen folgt. Sodann aber bietet die Zeitbildung, an welcher das Individuum in besonderem Maße und in besonderer

Weise Theil nimmt, keineswegs ein einheitliches Bild, sondern vielmehr das Gemälde sich gegenseitig befehdender und ausschließender Richtungen, die wohl im Besitz gemeinsamer Kenntnisse und Erkenntnisse sich befinden, während sie dieselben zu sehr von einander abweichenden Gesammtanschauungen der Welt und des Lebens gestalten. Endlich aber, und dies heben wir besonders hervor, ist die Zeitbildung in derselben mißlichen Lage wie die dogmatische Bildung. Denn sie nicht minder wie diese vereinigt veränderliche und irrthümliche Elemente mit einem Gehalt, dem der Werth unveränderlicher und ewiger Wahrheit zukommt. Und auf beiden Seiten bedarf es eines Prozesses, in dem die ungleichartigen Bestandtheile sich sondern, und eines Prüfsteins, der diese Sonderung ermöglicht. Für die Zeitbildung bietet sich ein solcher in den Thatsachen der Natur und Geschichte, in der Welt des Geistes und Gewissens, die stetig gegen Irrthümer reagiren und zu erneuter Arbeit auffordern, in dem Bedürfniß nach innerer sittlicher Befriedigung, das jede Scheinbefriedigung schließlich abweist, in dem unverwüstlichen Wahrheitsgehalt des menschlichen Wesens und in seinem Zusammenhang mit der wirklichen Welt. Indem die Bildung nun in der Form eines Prozesses erscheint, sehen wir sie wohl in der kritischen Ausscheidung der irrthümlichen Bestandtheile von den ächten und wahrhaften begriffen, aber nicht in der Lage, einen größeren Kreis allgemeiner Wahrheiten als das keinem Zweifel unterworfene, von allen Seiten anerkannte Resultat zu bezeichnen. Denn wie sehr auch die Summe exakter, unbestrittener und unbestreitbarer Kenntnisse wächst, so ist doch die Zahl der Wahrheiten, die eine Gesammtanschauung der Welt und eine Lebensweisheit erzeugen, weder in namhafter noch in beschleunigter Zunahme begriffen. Vielmehr erfolgt hier der Fortschritt in sehr langsamer Bewegung und vollzieht sich auch nicht, ohne Rückwirkungen von den Resultaten der dogmatischen Bildung zu empfangen. Denn eine Gesammtanschauung des Lebens, eine Weltweisheit, kann sich nicht bilden, ohne die Mitwirkung des religiösen und sittlichen Faktors, also ohne Mitwirkung dogmatischer Bestimmungen, d. h. der in bestimmten Begriffen ausgeprägten und innerhalb der kirchlichen Sphäre allgemein anerkannten und gültigen religiös-sittlichen Ueberzeugungen. So bedarf die all-

gemeine Bildung selbst der dogmatischen und nöthigt so zu der Frage, in welcher Weise diese die Kritik an sich vollziehe und die Erzeugung und Bewahrung eines Schatzes dogmatischer Wahrheiten ermögliche. Wie beantwortet sie der Protestantismus? Wenn die allgemeine Bildung sich selbst kontrolirt auf Grund des subjektiven Faktors des menschlichen Wahrheitsbewußtseins und des objektiven Faktors der Erfahrung und Erkenntniß der wirklichen Welt, so ruht auch die dogmatische Bildung auf der Wechselwirkung eines subjektiven und eines objektiven Faktors. Jenen erkennen wir in dem christlichen Bewußtsein, das inne geworden ist, wie ihm von der in Christo wirksamen göttlichen Gnade Befreiung von Sünde und Schuld zu Theil wird; diesen finden wir in dem stetigen Umgang mit dem in Christo offenbaren und gegenwärtigen Gott, in der stetigen Erfahrung, die wir von seinem wirklichen und wirksamen Dasein machen. Dieses christliche Gesammtleben, das aus dem Bewußtsein der Erlösung und der Erfahrung Christi erwächst, würde nun leicht in die Gefahr gerathen, in verderbliche Mißverständnisse des Wesens der Erlösung zu fallen und die Züge Christi zu entstellen, wenn nicht einmal in urkundlicher Weise die geschichtliche Persönlichkeit Christi bezeugt, wenn nicht ferner eine normale und deshalb normative Selbstauslegung des christlichen Bewußtseins uns anvertraut wäre. Dies ist die Bedeutung der heiligen Schrift. Sie tritt nicht als ein dritter fremder Faktor zu den eben bezeichneten hinzu, um die dogmatische Bildung zu ermöglichen, sondern sie ist ein Mittel, um das Erlösungsbewußtsein und das Christusbewußtsein über sich selbst zu verständigen. Sie trägt jene beiden Faktoren selbst in sich, aber in ungetrübter Reinheit, sie ist selbst nichts Anderes als die reine Selbstbezeugung des christlichen Gesammtlebens, in der wir uns spiegeln sollen, wie sie sich in uns spiegeln will. Das an der heiligen Schrift sich stetig bildende und reinigende christliche Gesammtleben nach der Seite des subjektiven und objektiven Faktors ist der Prüfstein der dogmatischen Bildung, der es ihr gestattet, mit Sicherheit und Freudigkeit an ihrem Aus- und Fortbau zu arbeiten. Hier ist nun von vornherein eine Grenze gezogen, welche die dogmatischen Irrthümer nicht überschreiten können, wenn sie nicht außerhalb der christlichen Sphäre treten

wollen, das Bewußtsein durch Christus entsündigt und entschuldet zu werden, die Erfahrung einer Wirklichkeit und Wirksamkeit Christi, die ihn zu diesen Thätigkeiten innerhalb der sich ihm erschließenden Subjekte befähigt und die Anerkennung der Autorität der heiligen Schrift. Mag nun eine Verschiebung in dem Verhältnisse dieser Faktoren eintreten, mögen ihre Aussagen mißverstanden und entstellt werden, eine Summe von Wahrheiten bleibt ein unentreißbarer Gemeinbesitz und gegen diese Verirrungen reagiren die Faktoren selbst, die nun einmal — das ist die Voraussetzung — in den Gliedern der Kirche eine unüberwindliche Macht geworden sind. So ist die intellektuelle Entwicklung der Kirche geschützt, sie ist im Besitz der Quellen, aus denen die Erkenntniß der religiösen und sittlichen Wahrheit fließt, und sie schöpft aus ihnen, mag sie auch oft genug eigne Irrthümer der reinen Wahrheit beimischen. So gewährt die dogmatische Bildung der allgemeinen Zeitbildung die religiösen und sittlichen Bestandtheile, deren sie bedarf; nicht ohne auch ihren Ertrag sich anzueignen. Denn wenn auch der Christ in dem an der heiligen Schrift bewährten Glauben im unmittelbaren Besitz der Wahrheit sich befindet, so wird doch die Verständigung über dieselbe, das objektive Bewußtsein von ihr, das Maß der Klarheit, Tiefe und Richtigkeit von dem Werth der Begriffe und Anschauungen abhangen, welche die Zeitbildung darreicht. Und wenn das in der Predigt bezeugte Wort Gottes seinen Inhalt weder einer gesetzlich wirksamen Tradition, noch weniger der Zeitbildung entnimmt, vielmehr aus dem eignen Innern schöpft, in welchem eine übernatürliche Offenbarung sich vollzieht, und aus dem objektiven Schriftwort beleuchtet, das zugleich das Werkzeug ist, durch welches jene Thätigkeit Gottes im Innern sich vermittelt, so wird doch die Gesammtanschauung und in Folge dessen auch die Darstellung des Zeugnisses vom Wort Gottes durch die Theilnahme an der Zeitbildung bedingt sein. Und die Predigt des göttlichen Wortes wird insofern wahrhaft geschichtliches Gepräge trägen, als sie einen ewigen Inhalt in zeitlich veränderlichen Formen verwirklicht *).

---

*) Conc. Trid., S. IV: „Decretum de editione et usu sacrorum librorum: Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae

Eine untergeordnete Differenz zwischen beiden Kirchen in der Bestimmung des göttlichen Wortes ergiebt sich aus der Begrenzung des Kanons. Sie ist aber insofern von Bedeutung, als sie von

---

prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum." — Die Lehrautorität des im Konzil vereinigten Episkopats bezeugt S. XIII: „Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento." Cat. Rom., P. I, C. X, Qu. XVI: — „Haec una ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, quum a spiritu sancto gubernetur." Dieringer a. a. O., S. 562 ff.: „Während — die Jünger allerdings zum Predigen sind berufen worden, hat Christus nur auf die Apostel bleibend seine lehramtliche Gewalt übertragen, so, daß nach den Zeugnissen der Väter und nach dem konstanten Brauch der Kirche immer an die bischöfliche Autorität in Lehrstreitigkeiten rekurrirt wurde und sie das Recht der Entscheidung ausübte, während den Priestern nur eine berathende Stimme zuerkannt war." „Die Lehrentscheidungen der Kirche sind unfehlbar, daher auch eine unverletzliche Richtschnur unseres Glaubens." „Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit ist der göttlich instituirte Lehrkörper, der mit dem Oberhaupte vereinigte Episkopat der Gesammtkirche." Das protestantische Bewußtsein spricht sich aus in der Augustana, Abus VII: „Quum (sc. episcopi) aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet." Apolog., Art. XXVIII: „Citant et hoc (Ebr. 13, 17): Obedite praepositis vestris. Haec sententia requirit obedientiam erga evangelium. Non enim constituis regnum episcopis extra evangelium. Non debent episcopi traditiones contra evangelium condere aut traditiones suas contra evangelium interpretari. Idque quum faciunt obedientia prohibetur." Formula Concordiae, de compendiaria regula atque norma III: „Luculentum discrimen inter sacras veteris et novi testamenti literas et omnia aliorum scripta retinetur et sola sacra scriptura judex, norma et regula agnoscitur, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia an impia an vera an vero falsa sint. Cetera autem symbola et alia scripta — — non obtinent auctoritatem judicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum sacra scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint." — Confessio Scoticana I (Niemeyer l. l., p. 351): „Quatenus ergo concilium sententiam et mandatum, quod dat, probat plano Dei verbo eatenus statim idipsum reveremur et amplectimur. Ve-

dein Mangel an geschichtlichem Sinn Zeugniß ablegt, der dem Katholizismus eigen ist und zugleich die geschichtliche Richtung, die den Protestantismus auszeichnet, beweist. Denn während der Protestantismus einer Reihe von Schriften, die der alttestamentlichen Literatur angehören, den Charakter von Offenbarungsurkunden abspricht und ihnen nur den Werth zuerkennt, ein vermittelndes Glied zwischen den Schriften des Alten und Neuen Testaments zu bilden, das zum Verständniß der letzteren dient, hat der Katholizismus ihnen kanonische Dignität zuerkannt, sie auf specifisch gleiche Linie mit den heiligen Schriften des Alten Bundes gestellt und damit deutlich gezeigt, wie ihm die Gabe der Geisterprüfung abgeht und wie geneigt er ist, vor Ueberlieferungen sich zu beugen, für welche kirchliche Autoritäten eintreten, mögen sie auch sonst noch so sehr innerer Wahrheit entbehren. Und diese Bereitschaft wird in diesem Fall noch besonders dadurch erleichtert, als der Katholizismus in diesen Schriften Belege für Dogmen findet, denen die wahrhaft kanonische Schrift keine Stützen bietet*).

---

rum si qui Concilii nomine novos fidei nostrae articulos nobis cudere aut constitutiones verbo Dei repugnantes facere praetendant: tamen oportet omne illud quod animas nostras a voce solius Dei nostri avocat, ut hominum doctrinas et constitutiones sequamur, tamquam doctrinas daemoniorum penitus rejicere." — Conf. Belgica: „Cum hisce divinis scripturis atque hac Dei veritate nulla alia hominum quantavis sanctitate praeditorum scripta, nulla consuetudo nec multitudo ulla nec antiquitas neque temporum praescriptio nec personarum successio neque concilia ulla, nulla denique hominum decreta aut statuta conferenda aut comparanda sunt, utpote quod Dei veritas rebus omnibus antecellat. — — Idcirco toto animo rejicimus quaecunque cum certissima hac regula non conveniunt." (Cf. Niemeyer l. l., p. 362—363.) Conf. Helvetica poster. (Niemeyer l. l., p. 469): „Non patimur nos in controversiis religionis vel fidei causis urgeri nudis patrum sententiis aut conciliorum determinationibus multo minus receptis consuetudinibus aut etiam multitudine idem sentientium aut longi temporis praescriptione. Ergo non alium sustinemus in causa fidei judicem quam ipsum Deum per scripturas sanctas pronuntiantem, quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit quidve fugiendum."

*) Vgl. den Katalog der biblischen Bücher in Conc. Trid., S. IV. — Das

Fassen wir das Resultat der Untersuchung zusammen. Der Katholizismus entzieht das Dogma der geschichtlichen Entwicklung, überantwortet die Bestimmung desselben den Trägern der kirchlichen Autorität und fordert unbedingten Gehorsam gegen ihre Beschlüsse; so wird die Verkündigung des göttlichen Wortes aus dem Bereich der persönlichen Freiheit und Innerlichkeit gewiesen, um im Gehorsam gegen die Lehrordnung begründet zu werden. Der Protestantismus vertraut die Lehrbildung der geschichtlichen Entwicklung an, unbesorgt um ihre Resultate, weil er die Wahrheit des Evangeliums durch göttliche Bürgschaften geschützt weiß, die gegen jede Entstellung desselben einen wirksamen Einspruch erheben. Er ladet zur Arbeit der Lehrgestaltung alle Glieder der Gemeinde ein, die inneren Beruf dazu hegen, den er vor allem in den Trägern des Lehramtes voraussetzt; er dringt auf den Erwerb einer persönlichen Ueberzeugung und fordert, daß die Predigt des göttlichen Wortes aus ihren Tiefen dringe. So wird sie ein Zeugniß der Wahrheit, und jeder Prediger kann in das Wort der Samariter einstimmen: „Wir glauben nun fort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland." Neben die Thätigkeit des vermittelnden Denkens, die von dem in der Predigt sich darstellenden Wort Gottes in Anspruch genommen wird, stellt sich die unmittelbare Bewegung des Geistes, die sich

---

protestantische Bewußtsein spricht sich aus in Conf. Gallic., Art. IV: „Hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus sancti persuasione: quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui ut sint utiles non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus." — Conf. Belgica, Niemeyer l. l., p. 361—362. Außer Art. V vgl. Art. VI: „Differentiam porro constituimus inter libros hosce sacros et eos, quos apocryphos vocant: utpote quod apocryphos legere quidem ecclesia possit et documenta ex iis desumere in rebus, quae consentiunt cum libris canonicis: at nequaquam ea est ipsorum autoritas et firmitudo ut ex illorum testimonio aliquod dogma de fide et religione christiana certo constitui possit: tantum abest, ut aliorum autoritatem infringere vel minuere valeant."

an die Feier der Sakramente schließt. Die erste Frage, die wir hier an beide Konfessionen richten, bezieht sich auf das Verhältniß der sakramentalen Objekte zu den sie aneignenden Subjekten. Auf den ersten Eindruck, den die entgegengesetzten Aussagen hier erregen, scheint die Differenz eine sehr bedeutende zu sein, denn der Katholizismus erkennt eine Wirksamkeit der Sakramente an, die sich ex opere operato vollzieht, während der Protestantismus sie an die energische Gegenwart des Glaubens knüpft. So scheint der Katholizismus das Recht der Subjektivität zu vernichten und die Feier der Sakramente diesseit oder jenseit der sittlichen Thätigkeit zu stellen, während der Protestantismus grade diese fordert und für das Recht der Subjektivität eintritt. Günstiger urtheilen wir dagegen über die katholische Ansicht, wenn wir hören, daß die Wirksamkeit ex opere operato doch die Gegenwart eines obex nicht zulasse (Conc. Trident., Sess. VII, Can. VI), daß Bellarmin*) die voluntas, fides, poenitentia fordert, daß Möhler**) Reue und Schmerz über die Sünde, Sehnsucht nach göttlicher Hilfe und vertrauensvollen Glauben für nothwendig erklärt. Es scheint, als ob hier in der That kein wirklicher Gegensatz zu Grunde liege. Und doch ist er vorhanden. Denn auffallen muß uns die negative Bestimmung der sittlichen Bedingungen von Seiten des Tridentinums, mit der es in Einklang steht, daß Bellarmin die voluntas, fides und poenitentia als dispositiones bezeichnet, denen er die negative Richtung giebt: „solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent“, und daß Möhler die Reue, den Schmerz, die Sehnsucht und den Glauben nur unter den Gesichtspunkt der Empfänglichkeit stellt. Es ist offenbar das Bestreben vorhanden, die sittliche Thätigkeit nur in der Form der Negativität und Receptivität zuzulassen, dagegen ihre positiven und spontanen Aeußerungen auszuschließen. Jene sittlichen Erscheinungen sind als Bedingungen betrachtet, die nur mittelbar wirken, indem sie Hindernisse wegräumen, aber nicht unmittelbar, indem sie das Heil ergreifen.

---

*) Bei Baur, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus (2. Aufl. 1836), S. 357.

**) a. a. O., S. 255.

Sehr fein und richtig bestimmt Baur den Zusammenhang dieses Bestrebens mit dem System des Katholizismus*): „So lange die Reihe der Momente, durch welche der Mensch aus dem Zustand der Sünde in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser aufgenommen werden soll, in dem Innern des Menschen selbst sich fortbewegt, läßt das katholische System, gemäß der Ansicht, die es von dem Verhältniß der Freiheit und Gnade hat, der göttlichen Thätigkeit die menschliche zur Seite gehen, während das protestantische nur die Gnade als das allein thätige Prinzip betrachten kann; sobald aber die Reihe jener Momente aus dem Innern des Menschen in das Aeußere heraustritt, und der Mensch in ein bestimmtes Verhältniß zu gewissen äußern Handlungen und Objekten, die ihm die Mittheilung der göttlichen Gnade vermitteln sollen, gesetzt wird, läßt nun das katholische System die Subjektivität des Menschen gegen die Objektivität in demselben Verhältniß zurücktreten, in welchem das protestantische die Subjektivität hebt und die Objektivität ihr unterordnet. So geschieht es, daß, während im protestantischen System mit der fortgehenden Entwicklung des durch die göttliche Gnade gesetzten Lebensprinzips das individuelle persönliche Leben eine immer höhere und selbstständigere Bedeutung gewinnt, im katholischen das Prinzip der Freiheit mehr und mehr zurücktritt; die Subjektivität wird an die Objektivität dahingegeben, die freie Bewegung, mit welcher es den Menschen den Weg der Heilsordnung betreten läßt, geht mehr und mehr über in eine passive Gebundenheit an das äußerlich Gegebene, und der frische, aus der Gott verwandten Natur entsprungene Quell der Freiheit verliert sich auf diese Weise zuletzt ganz in der dürren Wüste der guten Werke und des in seiner Aeußerlichkeit todten opus operatum.“

Diese Richtung des Katholizismus wird uns um so verständlicher werden, je mehr wir darauf achten, daß sie dem doppelten Zuge desselben entspricht, die Macht der kirchlichen Autorität zu befestigen und das sittliche Leben in der Form gesetzlicher Handlungen zu suchen. Die Sakramente ruhen ja freilich nicht auf kirchlicher, sondern auf göttlicher Autorität, aber ihre Verwaltung ist

*) a. a. O., S. 365.

nicht nur, um der Kirche eine geordnete Leitung zu geben, sondern mit Rücksicht auf die spezifische Begabung der Priester, an diese geknüpft. Die Spendung der Sakramente gehört zu den besonderen nothwendigen Vorrechten des Priesterthums. Indem nun in Folge der gesetzlichen Auffassung des sittlichen Lebens, die dem Katholizismus eigen ist, der äußere Vollzug der sakramentlichen Feier vor Allem gefordert wird, gestaltet sich derselbe zu einer Leistung des Gehorsams gegen das die Kirche repräsentirende Priesterthum. So verschmilzt in der Feier des Sakraments der Triumph der Hierarchie mit dem Sieg einer niederen über eine höhere Form sittlicher Frömmigkeit.

Diese zeigt sich im Protestantismus. Er fordert, daß die Sakramente im Glauben vollzogen werden, und begreift in diesem Wort nicht sowohl eine allgemeine unbestimmte Richtung des Gemüthes, sondern einen intensiven mit dem konkretesten Inhalt erfüllten Akt unseres gesammten geistigen Lebens. Der dreizehnte Artikel der Augustana erklärt: „Utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur.“ Ist im Katholizismus der Glaube eine Bedingung, die vorhanden sein muß, damit kein Riegel die Ertheilung der sakramentlichen Gnade hindere, so ist er im Protestantismus das Organ, welches das Heilsgut ergreift. Während im Katholizismus die Feier des Sakraments wesentlich in die irdische sichtbare Sphäre des Daseins fällt, ist sie im Protestantismus wesentlich in das Gebiet der unsichtbaren Welt gerückt als ein Akt der Gemeinschaft zwischen Jesu Christo und der gläubigen Seele. Und diese vollzieht nicht sowohl einen Akt des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität, der sie an den Mangel eigner Freiheit erinnert, als sie vielmehr den Bund mit dem Herrn erneuert, als dessen Frucht die Gewißheit der Freiheit im Herrn im Herzen erwächst.

Haben wir bis dahin auf Gegensätze zwischen protestantischer und katholischer Auffassung des Wesens der Sakramente die Aufmerksamkeit richten müssen, welche in der That bestehen, so ist es gegenwärtig unsere Aufgabe, die Nichtigkeit des Versuches nachzuweisen, den Möhler gemacht hat, einen Gegensatz im Begriff der Gnade aufzufinden, deren Vermittler die Sakramente sein wollen,

welcher in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Er behauptet nämlich, daß nach protestantischer Auffassung die Sakramente nur den Zweck verfolgen, den gläubigen Empfänger gewiß zu machen, daß seine Sündenschuld ihm erlassen sei, während nach katholischer Auffassung die religiösen Kräfte des menschlichen Geistes durch das Sakrament in eine neue Bewegung gesetzt werden, indem der göttliche Inhalt desselben die Seele des Menschen befruchte, neu belebe, mit Gott in die innigste Gemeinschaft setze*); mit andern Worten: der Protestantismus erkenne in den Sakramenten nur die Wirksamkeit der gerechtsprechenden, nicht die Thätigkeit der heiligenden Gnade. Man könnte diesen Einwurf schon durch die Erinnerung widerlegen, daß für den Protestantismus die rechtfertigende Gnade nie vereinzelt erscheine, sondern immer nur einen ethischen Prozeß eröffne, der in der Heiligung sich fortsetze, daß die rechtfertigende Gnade, sowie sie als solche sich erwiesen, sich in die heiligende Gnade verwandle. Zum Ueberfluß aber sprechen unsere Bekenntnißschriften ebenso oft von der rechtfertigenden wie von der heiligenden Wirksamkeit der Sakramente. Der dreizehnte Artikel der Augustana bezeichnet den Gehalt der Sakramente als Zeichen und Zeugnisse des Willens Gottes gegen uns, bestimmt ihn dann als Gnadenwillen, insofern er die Sakramente Vermittler der Verheißungen Gottes nennt, und erst schließlich stellt er als Gegenstand des Glaubens die Sündenvergebung hin, den Ausgangspunkt der göttlichen Verheißung, den Anfangspunkt der Erlösung. Der neunte Artikel aber bekennt kurzweg, daß die Taufe die göttliche Gnade darbiete, und daß die Getauften in den Bereich derselben aufgenommen werden. Der große Katechismus läßt durch die Taufe den Sieg über Tod und Teufel, Vergebung der Sünden, die Gnade Gottes, Christus mit allen seinen Werken und den heiligen Geist mit allen seinen Gaben dargeboten werden. Und dieselbe Bekenntnißschrift sieht im Abendmahl eine Speise der Seele, die den neuen Menschen nährt und stärkt. Es sei uns gegeben „pro quotidiano alimento, ut hujus esu fides iterum vires suas reparet atque recuperet, ne in tali certamine aut tergiversetur aut succumbat denique, sed subinde magis

*) a. a. O., S. 256. 258.

atque magis fiat robustior". Auch die reformirten Symbole unterlassen es nicht, mit den Sakramenten wie die vergebende, so auch die heiligende Gnade zu verknüpfen. Die Scoticana I bezeugt: „(in coena Domini) Christus ita nobis conjungitur, quod sit ipsissimum animarum nostrarum nutrimentum et pabulum" (cf. Niemeyer l. l., p. 352). Die Belgica aber rühmt von der Taufe: „Dominus ipse exhibet quod Sacramento significatur, nimirum dona et gratias invisibiles, abluens, purificans et mundans animas nostras a cunctis sordibus et iniquitatibus suis, renovans item et replens corda nostra omni consolatione, largiens denique nobis veram paternae suae bonitatis certitudinem novo homine nos induens et vetere exuens cum omnibus operibus ejus." Richtig ist in der Bemerkung Möhlers nur, daß die vergebende Gnade in den Vordergrund gestellt wird. Daher denn bei der allgemeinen Begriffsbestimmung der Sakramente nur der vergebenden Gnade gedacht zu werden pflegt, während bei der Besprechung der einzelnen Sakramente die heiligende Gnade zu ihrem vollen Rechte gelangt.

Daß eine Differenz zwischen beiden Konfessionen in Hinsicht des Umfangs des Begriffs der Sakramente stattfindet, gehört zu den weniger werthvollen Bestandtheilen des kirchlichen Gegensatzes, läßt sich aber nur aus dem Zusammenhange der ihm zu Grunde liegenden Prinzipien erklären. Ein formaler und ein materialer Grundsatz hat den Protestantismus und den Katholizismus bei der Auswahl der unter die Idee des Sakraments zu stellenden Handlungen geleitet. Der Protestantismus ging auch hier auf die Schrift zurück und erkannte als Sakrament nur die Handlungen an, die Christus selbst gestiftet und mit Gnadenverheißungen begleitet hatte. Der Katholizismus stellte neben die Schrift die kirchliche Ueberlieferung und gestattete dieser, Ergänzungen jener von gleichem Werthe vorzunehmen. So mußte der Protestantismus, gebunden an die heilige Schrift, sich auf zwei Sakramente beschränken, so konnte der Katholizismus, kirchlicher Ueberlieferung folgend, sieben Sakramente zulassen. Aber auch materiale Prinzipien waren maßgebend. Die Gnade ist dem Protestantismus wesentlich eine einige, die Quelle eines neuen Lebens, das im Bewußtsein der Rechtfertigung und im kräftigen Trieb zur

Heiligung sich darstellt. So kann nur ein Sakrament, in dem diese Gnade Grund legend der Seele naht, und ein anderes, in dem dieselbe Gnade fortbauend und vollendend die Seele des Christen zum Tempel des heiligen Geistes gestaltet, nach den Anschauungen des Protestantismus als möglich erscheinen. Ein unwiederholbares und ein wiederholbares Sakrament vermittelt die untheilbare Gnade. Der Katholizismus dagegen zersplittert die Gnade in eine Mannichfaltigkeit isolirt wirkender Kräfte und ist daher genöthigt, eine größere Zahl von Sakramenten zuzulassen. Diese Vereinzelung der Gnadenkräfte zerstört die Idee des ungetheilten Lebens Gottes und den Prozeß eines ungetheilten sittlichen Lebens des Menschen. Eine magische Wirksamkeit der göttlichen Gnade muß vorausgesetzt werden, um die Anschauung des Katholizismus von der Vielheit der Sakramente festzuhalten.

Rühmt sich der Katholizismus, mit den Kräften der göttlichen Gnade das menschliche Leben zu durchdringen und die Idee einer übersinnlichen Weltordnung in die Gestaltungen des sinnlichen Lebens der Menschheit zu legen, so kann der Protestantismus auf ein gleiches Lob Anspruch erheben. Auch er faßt die bedeutsamen Wendepunkte der menschlichen Entwicklung in den Rahmen religiöser Handlungen; an die Schwelle des ehelichen Lebens stellt er eine kirchliche Weihe; eine fürbittende Segnung umschließt den Eintritt in das kirchliche Amt wie die Aufnahme in die Zahl der mündigen Glieder der Gemeinde. Die Stunde des Abschieds aus dem irdischen Leben wird zur Erneuerung des Bundes mit dem Heiland durch dasselbe Mahl verklärt, das Lebensspeise auf dem Pilgerwege reichte, die ermatteten Glieder stärkte und die Reuigen in die Gemeinschaft der Versöhnung wieder aufnahm. Und die Anfänge des menschlichen Lebens stellt auch hier die Taufe unter schützende Obhut. Aber diese verschiedenen Weihehandlungen können nicht gleichartig erscheinen. Denn wenn die Ehe auch auf göttlicher Stiftung ruht, so liegt diese doch diesseit der Grenzen der erlösenden Gnade. Sie gehört nicht sowohl dem Reich des Sohnes als dem Reich des Vaters an. Sie besitzt die ihr eigene Würde auch außerhalb der christlichen Sphäre, sie ist eine göttliche Ordnung, an der die nichtchristliche wie die christliche Menschheit mit gleichem Rechte An-

theil nimmt. Sie vermittelt keine Gnade, wer in die Ehe tritt, empfängt dadurch keinen Zuwachs an erlösenden Kräften der göttlichen Gnade. Aber Schöpfungssegnungen werden ihm zuerkannt, deren er sonst entbehren müßte. Freilich legt das eheliche Leben besondere Verpflichtungen auf und verknüpft sich mit mannichfaltigen Kämpfen und Gefahren, freilich ahmen christliche Ehegenossen der Liebe nach, die Christus mit seiner Gemeinde vereinigt. Aber diese Tugenden, die das eheliche Leben fordert, sind nicht besonderer Natur, sie dürfen auch denen nicht fehlen, die außerhalb des ehelichen Lebens sich befinden, es sind die allgemeinen Gestaltungen christlicher Gesinnung, die in der Ehe von den Ehegenossen und außer der Ehe von den Ehelosen gefordert werden. Die Geduld im Leiden, die Treue der Liebe, die Sanftmuth und der Gehorsam gegen Gottes Wort sind Tugenden, deren Wesen durch die Verschiedenheit des Gebietes ihrer Bewährung keine Veränderung erleidet. Und verhält es sich anders mit der Priesterweihe? Nur dann, wenn sie metaphysische Qualitäten mittheilt, ohne welche keine Verwaltung der Sakramente zu Stande kommen könnte; nicht aber, wenn sittliche Tüchtigkeit, persönliche Frömmigkeit zur priesterlichen Thätigkeit befähigen. Sehen wir aber von der natürlichen Bildung ab, die unter Voraussetzung natürlicher Befähigung durch Erziehung und Arbeit erworben wird, so bedarf der Priester keiner anderen Tugenden als alle übrigen Christen, und nur die Stätte ihrer Bethätigung ist eine andere. Die Konfirmation zeigt am deutlichsten, wie unberechtigt die Zersplitterung des Sakraments in eine Vielheit ist. Denn die Gesammtheit der Bestandtheile des christlichen Lebens ist es, deren Aneignung und treue Beobachtung dem jungen Christen an das Herz gelegt wird. Und bedarf der aus dem irdischen Leben scheidende Christ einer anderen Gesinnung als der, welcher die Pilgerfahrt noch nicht vollendet hat? Und sucht der Bußfertige nicht wieder zu der Gesinnung zurückzukehren, die ihm einst eigen war, und in deren Besitz alle wahren Christen sich befinden?

Die Gnade Gottes ist eine einige ungetheilte, die sich so auch durch das Sakrament vermittelt. Aber folgt nicht aus dieser Behauptung, daß es nur ein Sakrament geben könne, während doch die evangelische Kirche, gemäß der Einsetzung Christi,

die Taufe und das Abendmahl zu den Sakramenten zählt? Wir müssen in der That anerkennen, daß es nur ein Sakrament geben kann, wenn wir auf die Gnade sehen, die durch das Sakrament gewährt wird. Die Taufe ertheilt weder ein Mehr noch ein Minder der Gnade als das Abendmahl. Der Unterschied liegt vielmehr in einer entgegengesetzten Beziehung des Subjekts zur Gnade. Denn diese, insofern sie begründend wirkt, setzt das Subjekt in ein wesentlich receptives Verhältniß zu sich selbst. Die Aktivität liegt ausschließlich auf Seiten der göttlichen Gnade. Die Subjektivität erscheint wesentlich als passiv. Dagegen sind die Gnadengüter einmal Eigenthum des Subjekts geworden, so kann es sich nur darum handeln, immer von neuem diesen Besitz zu sichern und anzueignen. Hier wird die Gnade nach ihrer göttlichen Natur aktiv bleiben, aber die Subjektivität ist aus dem Zustand der Passivität und Rezeptivität zur wirkungskräftigen Freiheit erhoben worden, sie ist auch aktiv. Sie eignet an, was die Gnade darbietet. So vollzieht sich die Gnade mit innerer Nothwendigkeit durch eine Zweiheit der Sakramente.

Die Ansicht des Protestantismus über den Zusammenhang zwischen der wirksamen Gnade und den sinnlichen Mitteln der Sakramente haben wir oben angedeutet; es erübrigt, den Gegensatz der katholischen und protestantischen Auffassung in scharfen Umrissen zu zeichnen. Der Katholizismus identifizirt die Kraft der Gnade und das sinnliche Mittel, dieses fällt mit jener zusammen, jene saugt dieses, oder dieses jene auf. Das ist eine doketische Anschauung. Zwingli hat sich eine Zeitlang zu einer ebionitischen Bestimmung des Begriffs der Sakramente verleiten lassen, indem er an Stelle des objektiven göttlichen Faktors den subjektiven menschlichen stellte, die Theologie des Sakraments durch eine anthropologische Psychologie ersetzte. Nur Luthers und Kalvins Lehren können als Ausdruck der protestantischen Anschauungen gelten. Wir wollen nicht vorgreifen, sondern uns auf die beiden Reformatoren gemeinsamen dogmatischen Bestimmungen beschränken. Beide Reformatoren erkennen einen göttlichen und einen irdischen Faktor an, die mit einander eng verbunden sind, aber ohne daß einer den andern verändert oder in ihn aufgeht. Beide Reformatoren fordern zu einer der Idee der Sakramente

entsprechenden Feier die Gegenwart des Glaubens. Die Differenz zwischen beiden Reformatoren entsteht durch die verschiedene Kombination der drei Elemente, indem Luther die mit dem sinnlichen Zeichen geeinte Gnade dem menschlichen Subjekt, Kalvin die mit dem sinnlichen Zeichen geeinte Subjektivität der Gnade gegenüber stellt. Während für Luther das Sakrament eine Vereinigung der Gnade mit dem persönlichen Subjekt durch eine Vereinigung der Gnade mit dem sachlichen Zeichen herstellt, vermittelt sich für Kalvin die Gnade mit dem persönlichen Subjekt, unter der Voraussetzung, daß dieses sich mit dem sachlichen Zeichen verbunden hat. Dort vereinigt sich die Gnade durch das Zeichen mit dem Subjekt, hier vermittelt sich das Subjekt durch das Zeichen mit der Gnade. Luther wählt einen theologischen, Kalvin einen anthropologischen Ausgangspunkt. Diese dialektische Differenz hat erst in der Anwendung auf die einzelnen Sakramente zu wesentlicheren und eingreifenderen Gegensätzen geführt, in Folge weiterer theologischer Erörterungen, über deren Werth wir hier nicht zu urtheilen haben, da es um den allgemeinen protestantischen Gegensatz zum Katholizismus sich handelt.

Mit der Neigung des Katholizismus die Subjektivität in ihrem Recht zu kränken steht im Widerspruch die Betonung der Subjektivität in einer Hinsicht, in der sie keiner Anerkennung bedarf. Bekanntlich fordert der eilfte Kanon der siebenten Sitzung des Tridentiner Konzils, daß bei der Verrichtung und Austheilung der Sakramente der Priester wenigstens die Absicht haben müsse, zu thun, was die Kirche thut*). Ob in der That eine Feier der Sakramente stattfindet oder nicht, hängt also davon ab, ob der administrirende Priester wirklich die Absicht hat, im Sinn der Kirche die Sakramente zu feiern. Nicht also die der Einsetzung gemäße Feier, nicht die Gesinnung der Kommunikanten ist maßgebend, sondern einzig und allein die Absicht des Priesters. Wer ist hier sicher, das Sakrament empfangen zu haben, wer verbürgt, ob nicht häretische Meinungen den Priester erfüllten, so

*) „Si quis dixerit, in ministris dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia: anathema sit."

daß er nicht thun wollte, was die Kirche thut, ob nicht Stumpfsinn oder Gleichgültigkeit die Funktionen vollzog, ohne sie mit der intentio zu begleiten, zu thun, was die Kirche thut, zu geschweigen jener jetzt gewiß seltenen Fälle, in denen gottloser Frevel mit spöttischem und heuchlerischem Sinn die heiligen Handlungen verrichtet, die aber keineswegs im Rom Leo's des Zehnten selten waren, wie der entsetzte Luther wahrnehmen mußte. Der Protestantismus knüpft die Realität der Sakramente an die der Einsetzung gemäße äußere Feier, ihren Segen aber an die Gesinnung der einzelnen Theilnehmer. Und gesetzt den Fall, eine Feier des Abendmahls hätte stattgefunden, ohne daß auch nur ein Glied der feiernden Gemeinde ein würdiger Gast gewesen wäre, vielmehr hätten alle stumpfsinnig und gleichgültig oder gottlos und frevelhaft durch ihren Genuß die Handlung entweiht, so hätte doch der Objektivität des Sakraments kein wesentlicher Bestandtheil gefehlt; und wäre auch nur einer jener Unwürdigen beim Genuß des heiligen Mahles vom Geist gläubiger Buße ergriffen worden, so hätte er den vollen Segen des Sakraments in sich erfahren. Die Möglichkeit einer wahren Abendmahlsfeier wäre nach allen objektiven Seiten, in Bezug auf alle objektiven Bedingungen gesichert gewesen und sofort zur Wirklichkeit geworden, falls auch nur ein Kommunikant die subjektiven Bedingungen in sich realisirt hätte.

So vertritt hier der Katholizismus die subjektive und der Protestantismus die objektive Seite? Nur scheinbar! Denn erwägen wir, daß die priesterliche Subjektivität alle Gemeindesubjekte in Abhängigkeit von sich setzt, während der Protestantismus die Gemeindesubjekte, vorausgesetzt die normale Administration der Sakramente, nur ihrer eignen Gesinnung und Richtung anvertraut, so sehen wir den Katholizismus alle Individuen der Gemeinde unter die priesterliche Subjektivität beugen, während der Protestantismus dem Priester wie dem Laien ein gleiches Recht zuerkennt. So erscheint die Betonung der Objektivität der Sakramente innerhalb des Protestantismus als nothwendige Bedingung, das Recht der Subjektivität zu verwirklichen, während der Katholizismus, indem er an die intentio des Priesters die Wirklichkeit der Sakramente knüpft, die Autorität des Priesterthums auf eine

Spitze stellt, über die sie nicht mehr hinausgehoben werden kann. An die verborgnen Gedanken des Priesters werden die vom Sakrament der Gemeinde zugedachten Segnungen gebunden, Sein oder Nichtsein dieser hängt von der Beschaffenheit jener ab.

Wir wenden uns zu den einzelnen Sakramenten! Der Gegensatz beider Konfessionen in der Lehre von der Taufe bezieht sich wesentlich auf zwei Punkte, indem nämlich über das Maß und die zeitlichen Grenzen der Wirksamkeit der Taufe verschieden geurtheilt wird. Der Protestantismus unterscheidet die in der Taufe mitgetheilte Gnade und den Prozeß ihrer subjektiven Aneignung, der Katholizismus läßt die Gnade, indem sie sich mittheilt, sich sofort völlig verwirklichen. Die protestantische Lehre von der Taufe läßt die Wiedergeburt wohl in Hinsicht auf einen wirkungskräftigen Anfang, nicht aber als abschließende Vollendung sich vollziehen. Der Katholizismus sieht in der Taufe die momentane und absolute Tilgung der Sünde. Der Protestantismus verbindet mit der Taufe die Zuwendung der Gnade an das Individuum. Der Katholizismus, indem er den sittlichen Prozeß der Aneignung der Gnade ausschließt, vindicirt dieser eine magische, der Protestantismus, indem er den sittlichen Prozeß einschließt, eine sittlich-geistige Wirkung. Wir unterlassen es darauf hinzuweisen, daß sich in dieser Ansicht des Wesens der Taufe der pelagianische Zug des Katholizismus geltend macht, da ja der Getaufte in denselben Stand der Freiheit und Unschuld gesetzt wird, in dem sich Adam vor dem Sündenfall befand, während der Protestantismus auch den Getauften als ein Wesen betrachtet, welches der entsündigenden und vergebenden Gnade bedarf. Wir unterlassen die Begründung und Erörterung dieses sich hier verrathenden Gegensatzes, weil er uns zur Besprechung der Lehre von der Rechtfertigung und Wiedergeburt führen würde, die in keinem nahen Zusammenhang mit den dogmatisch-liturgischen Gegensätzen stehen, die uns gegenwärtig in Anspruch nehmen. Wohl aber müssen wir auf die Zeitgrenzen achten, die hier und dort der Wirkung der Taufe zuerkannt werden. Der Katholizismus läßt diese in die Momente der Vollziehung aufgehen. Sie dauert nur fort in ihrem Erzeugniß, und die Schicksale, die dies treffen, sind ebenso gegen die Kraft der Taufe gerichtet. Sie ist

nur immanent ihrem Erzeugniß, aber nicht zugleich demselben transzendent. Sie vermag nicht eine über ihr einmaliges Erzeugniß übergreifende Wirkung zu erzielen. Der Protestantismus dagegen, der die Wirkung der Taufgnade in einem durch sie hervorgebrachten sittlichen Prozesse erkennt, der nicht in den Grenzen dieses Lebens den Abschluß findet, muß das Zeitmaß der Wirkungen der Gnade auf den von ihr erzeugten Prozeß ausdehnen. Erst wenn dieser zur Vollendung kommt, ist auch ihre Wirkung erschöpft. Während der Protestantismus immer zur Quelle der Taufe zurückkehrt, um aus ihr Wasser des Lebens zu schöpfen, den Trost der Vergebung, den Antrieb und die Kraft zur Heiligung, muß der Katholizismus, da er die Taufe selbst nicht wiederholt, doch ein Sakrament, das die Taufe vertritt und ersetzt, fordern. Diesem Postulat entspricht das Sakrament der Buße.

Weshalb der Protestantismus die Buße aus der Zahl der Sakramente ausschließen, der Katholizismus sie in dieselbe aufnehmen muß, haben wir gesehen; wir müssen aber auch auf den Gegensatz achten, der zwischen beiden Konfessionen hinsichtlich der Bestimmung des Wesens der Buße, nach ihrer subjektiv-ethischen und objektiv-kirchlichen Beziehung sich gebildet hat. Beide Konfessionen nennen als ersten Bestandtheil der Buße die Reue, verknüpfen aber mit diesem Namen verschiedene Vorstellungen. Der Katholizismus faßt im Begriff der Reue den Abscheu vor der Sünde und den Vorsatz ferner nicht zu sündigen zusammen*), und läßt diesen Vorgang durch den Glauben und das Gelübde, auch die übrigen Forderungen des Sakraments zu erfüllen, ergänzt und vollendet werden**). Es ist also nicht symbolisch richtig, wenn Möhler***) behauptet, der Katholizismus lasse den Glau-

---

*) Conc. Trid., Sess. XIV, C. IV: „Contritio — animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero.“

**) Conc. Trid. l. l.: „(Hic contritionis motus) praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua conjunctus sit, quae ad rite suscipiendum hoc sacramentum requiruntur.“

***) a. a. O., S. 283.

ben und das Vertrauen vorangehen, vielmehr geht der Glaube und das Vertrauen neben jene oben beschriebenen Gemüthszustände her, ohne in ein näheres Verhältniß zu ihnen gesetzt zu sein, ohne eine andere als untergeordnete Bedeutung zu erhalten. Auch Möhlers Darstellung giebt kein klares Bild über den Zusammenhang der sittlichen Faktoren der Buße. Er scheidet einerseits den Glauben als vorangehend und kein Moment der Buße bildend aus, um ihn dann als den Keim zu bezeichnen, aus dem Haß gegen die Sünde und Liebe zu Gott erwächst. Dann wird aber die Reue bestimmt als das Erzeugniß der erwachten Liebe zu Gott. So bleibt das Kausalitätsverhältniß der einzelnen Momente der Buße im Dunkeln.

Klar ist aber die Tendenz des katholischen Begriffs der contritio. Einmal soll der Glaube und damit auch der objektive Faktor der göttlichen Gnade soviel wie möglich in den Hintergrund, die eigne Wirksamkeit der menschlichen Kräfte aber soviel wie möglich in den Vordergrund gestellt werden. Sodann aber ist die Absicht vorhanden, dem ersten Moment der Buße alle inneren sittlichen Thätigkeiten zuzuerkennen, um sich sobald als möglich mit ihnen abzufinden und Muße zu gewinnen, den beiden anderen Bestandtheilen der Buße, die in äußeren Thätigkeiten sich bezeugen, zuzuwenden. Der Pelagianismus, der immer einer niedrigeren, nur legalen Sittlichkeit Sympathien zuwendet, wird durch die Tendenzen der katholischen Begriffsbestimmung der Reue begünstigt. Der Protestantismus läßt dagegen die Buße wesentlich aus zwei Faktoren rein geistiger Art bestehen, und bezeichnet den ersten, die Reue, als die Gewissensangst, die aus dem Bewußtsein der Sünde erwächst *). Möhler **) hat diese Entwicklung entstellt, indem er ihr die Vorstellung der Furcht vor sinnlichem Uebel, vor der Hölle und ihren Schrecken gleichsetzt. Nun hat er es leicht, die protestantische Vorstellung vom Wesen der Reue herabzusetzen, als entspreche sie nur dem Sinn der rohesten Leute. Aber wer giebt ihm ein Recht zu dieser Vertauschung der protestantischen contritio mit der attritio? Niemand! Die

*) Conf. Aug., Art. XII: „Contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato."

**) a. a. O., S. 281—283.

Schrecken des Gewissens, von denen die Augustana redet, gehen aus dem tiefsten Bewußtsein der Sünde hervor, wie es nur im Bunde mit dem reinsten Gottesbewußtsein sich entwickeln kann. Nicht vor den sinnlichen und jenseitigen Folgen des göttlichen Zornes und Mißfallens, sondern vor diesem selbst zagt der Reuige. Es ist ihm der höchste Schmerz, vor den Augen Gottes verwerflich zu erscheinen und so in der Unseligkeit des Herzens zu leben, weil es ihm an sich das höchste Glück ist, im Licht des göttlichen Wohlgefallens zu erscheinen und darin die höchste Seligkeit zu finden. Es handelt sich hier nicht um sinnliche, sondern um sittliche Furcht. Sie hatte Luther wie einst Augustin erfahren. Von ihr redet die Apologie*), wenn sie erklärt: „Dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato et dolet se peccasse. — In his terroribus sentit conscientia iram Dei adversus peccatum, quae est ignota securis hominibus secundum carnem ambulantibus. Videt peccati turpitudinem et serio dolet se peccasse; etiam fugit interim horribilem iram Dei, quia non potest eam sustinere humana natura, nisi sustentetur verbo Dei.“ Von ihr redet die Conf. Helvetica posterior (Niemeyer a. a. O., S. 491): „Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et spiritu sancto excitatam, fideque vera acceptam, quo protinus homo peccator, agnatam sibi corruptionem peccataque sua omnia, per verbum dei accusata, agnoscit ac de his ex corde dolet eademque coram deo non tantum deplorat et fatetur ingenue cum pudore, sed etiam cum indignatione execratur, cogitans jam sedulo de emendatione et perpetuo innocentiae virtutumque studio, in quo sese omnibus diebus vitae reliquis sancte exerceat.“

Es könnte nur der Einwurf erhoben werden, daß es nicht richtig sei, dem sittlichen Prozeß der Heilsaneignung den Ausgangspunkt der Gewissensangst zu geben. Möhler beruft sich darauf, daß viele zu Christo aus Sehnsucht nach der Wahrheit gezogen seien, und erinnert an viele Kirchenväter, die vor

*) Art. XII, § 29. 32.

allein zuversichtliche Aufschlüsse über die göttlichen Dinge bei Christus gesucht haben. Jene geschichtliche Thatsache werden wir anerkennen, uns aber auch zugleich vergegenwärtigen müssen, wie diese Richtung der alten Kirche, in Christus auf einseitige Weise den Lehrer der Wahrheit zu verehren, pelagianische Neigungen begünstigte. Aber es handelt sich nicht um die Frage, welche Motive den Menschen zu Christus führen, sondern um die Frage, wie der Heilsprozeß beginnt, in welcher Weise die Entsündigung sich vollzieht. Und hier werden wir immer sagen müssen, sie ist an das Schuldgefühl als erste Bedingung geknüpft. Wie läßt sich aber das Schuldgefühl anders vorstellen, wenn nicht als das Bewußtsein, Gottes Gesetz übertreten und seinen Zorn verdient zu haben? Denn eine solche Ansicht von der Sünde, die sie als ein lastendes Naturübel betrachtete, aber kein Schuldgefühl mit ihr verknüpfte, wäre eine unfromme und irreligiöse. Erst im Schuldgefühl tritt die Sünde als Sünde in das Bewußtsein; das Schuldbewußtsein ist der erste Akt der sittlichen Erkenntniß der Sünde und deshalb der erste Faktor der Buße.

Ist so das Individuum mit sich selbst entzweit und tritt diese Entzweiung im Schuldgefühl in das religiöse Bewußtsein, so kann die Aufhebung dieser Entzweiung nur im Bewußtsein der Deckung und Tilgung der Schuld, also im Bewußtsein der Begnadigung erscheinen. Da diese aber durch Christus verwirklicht ist, so kann nur der principielle Anschluß an ihn, der Glaube, sie aneignen. Deshalb setzt der Protestantismus als zweiten Faktor der Buße den Glauben. Dazu wäre er freilich nicht berechtigt, wenn ihm der Glaube lediglich eine Funktion des erkennenden Geistes wäre und er dem psychologischen Dualismus des Katholizismus folgte, der den Geist in die beiden Thätigkeiten des Erkennens und Willens scheidet. Aber er sieht monistisch einen dem Erkennen und Handeln zu Grunde liegenden Einheitspunkt, er kennt einen Zustand unmittelbaren Geisteslebens, in welchem aus der Quelle des Gefühls Erkennen und Willen ausbrechen, das Gemüth. In dieser centralen Stätte des Geistes wurzelt ihm die Religion, die mit Christo hier sich einend zum Glauben an ihn sich gestaltet. So ist dem Protestantismus der Glaube die unmittelbare, centrale Funktion des religiösen Lebens, die Frömmig-

keit, die in den Tiefen des Gemüths waltet. Hier ist der Geist einig in und mit sich, ganz er selbst, und nur für Einheit und Totalität empfänglich. Im Glauben versetzt er sich daher in die unmittelbare Einheit des Geistes Christi und zieht ihn in die eigne hinein. Der Glaube schöpft aus dem Vollen, Einen, Ganzen; der Glaube ist deshalb Seligkeit, Frieden. Der Glaube an Christus ist Innewerden der in ihm bleibend verwirklichten Gnade. Wie die Gnade in Christus erst ganz sie selbst geworden, ihr ewiges Wesen in eine geschichtliche Erscheinung, sie ganz erfüllend, ergossen hat, so ist der Glaube erst ganz er selbst, ganz Glaube geworden, indem er sich an Christus hingiebt. Denn der Glaube ist die subjektive Form der Gnade, diese des Glaubens objektiver Inhalt. Beide wachsen mit und für einander. So ist der Glaube an Christus die Tilgung der Schuld, weil die prinzipielle Einigung mit der Gnade. So ist aber auch im Glauben die Buße vollendet. Ihre negative Seite ist im Schuldbewußtsein, ihre positive im Friedensbewußtsein zum erschöpfenden Ausdruck gelangt. Das Schuldbewußtsein vermittelt sich durch die Furcht vor dem göttlichen Zorn, das Friedensbewußtsein durch den Glauben an Gottes Gnade. Beide Momente legt der Protestantismus in das innere verborgene Leben der Seele, hier beginnt, hier schließt der Prozeß. Beide Momente enthalten nicht bloß subjektive Zustände, sondern diese bedingende reale Wirkungen Gottes, dort den im Schuldbewußtsein sich manifestirenden Zorn, hier die im Friedensbewußtsein sich bezeugende Gnade Gottes. Es ist dem Protestantismus eigen, die unmittelbare Gemeinschaft des Individuums mit Gott zur Geltung zu bringen. Mit diesem Interesse steht in innigem Zusammenhange der antipelagianische Zug der evangelischen Kirche; wer, noch nicht umgewandelt, in unmittelbarer Gemeinschaft mit dem persönlichen heiligen Gott sich weiß, muß sie als Gemeinschaft des Zornes und der Furcht empfinden; und wer sie dann als Gemeinschaft des Friedens und der Seligkeit spürt, muß darin die Wirkung der Gnade erkennen, die sich dem Glauben erschließt.

Der Katholizismus läßt durch die Beichte vor dem Priester die Buße sich fortsetzen; Möhler findet darin das Bedürfniß befriedigt, alles Innere im Aeußeren darzustellen; so müsse auch

das Sündenbekenntniß vor Gott zum kirchlichen Bekenntniß vor dem Priester werden. Dadurch löse sich auch erst die Sünde völlig von der Seele ab *). Das Konzil von Trident motivirt die Beichte anders. Es erklärt im fünften Kapitel der vierzehnten Sitzung, daß Christus als Richter die Priester eingesetzt habe, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, damit sie die Sentenz der Vergebung oder Behaltung der Schuld sprächen. Es ist vielmehr die Beichte ein Akt kirchlicher Gerichtsbarkeit, der Pönitent bekennt seine Schuld und der Priester prüft, ob sie jetzt vergeben werden kann. Wie wenig es dem Katholizismus darauf ankommt, eine subjektive Erleichterung des Pönitenten zu bewirken, beweist die von der Synode zu Trient erneuerte Bestimmung des Laterankonzils, daß wenigstens jährlich einmal in der Quadragesima gebeichtet werde. Hätte die Beichte den Zweck, den Möhler voraussetzt, so wäre jede Bestimmung einer Zeitgrenze unmöglich. Es könnte nur gesagt werden, daß die Beichte eintreten müsse, sobald in der contritio das Bedürfniß gegeben sei. Und die katholische Kirche müßte eine nicht sowohl milde als vielmehr leichtfertige Ansicht von menschlicher Sündhaftigkeit haben, wenn sie sich damit zufriedengestellt wüßte, daß einmal im Jahr eine zur Beichte führende contritio eintritt. Ganz anders aber erscheint die katholische Ansicht vom Wesen der Beichte, wenn wir in ihr ein Zeichen der richterlichen Autorität erkennen, die von der sichtbaren katholischen Kirche in Anspruch genommen wird. Hier ist es möglich, verschiedene Grade der Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche zuzulassen, bestimmte Grenzen zu ziehen, die niemand überschreiten darf, innerhalb derselben aber ein in die Hand der Freiwilligkeit gelegtes größeres Maß der Unterwerfung als wünschenswerth zu erklären.

Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir auch die satisfactio, das dritte Moment der Buße, betrachten. Das Tridentinum (S. XIV, C. VIII) sieht in ihr poenae, und hebt hervor, daß sie keineswegs nur ad novae ritae custodiam et infirmitatis medicamentum gegeben sei, sondern auch ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem dienen solle. Und es wird

*) Möhler a. a. O., S. 284—286.

die satisfactio an die potestas clavium geknüpft, die ja auch das Recht des Bindens in sich schließe.

Die Beichte sowohl wie die Satisfaktion sind Bestandtheile eines von der kirchlichen Autorität vollzogenen Rechtsverfahrens. In der Beichte legt der Pönitent die Umstände dar, aus denen der priesterliche Richter die cognitio causae schöpft; der Urtheilsspruch der Absolution oder Retention giebt die prinzipielle Entscheidung; die satisfactio legt die Strafe auf, deren Uebernahme die Bedingung ist, welche erfüllt werden muß, damit das freisprechende Urtheil in Kraft treten kann *).

Wie stellt sich die evangelische Kirche zur Beichte und Satisfaktion? Daß die Buße in Reue und Glauben sich vollzieht, also keine anderen Bestandtheile in sich aufnehmen kann, haben wir gesehen; es fragt sich aber, ob die Beichte nicht in einem anderen Zusammenhange dem Protestantismus werthvoll erscheinen kann. Diese, auch nicht in der Gestalt der Privatbeichte, ist keineswegs durch die Idee des Protestantismus ausgeschlossen. Aber sie darf nicht eine objektiv-absolute, sondern nur eine subjektiv-relative Nothwendigkeit in Anspruch nehmen. Die Augustana (Art. XXV, abus IV) weist den Gedanken zurück, als ob nulla peccata nisi recitata remitterentur, und adoptirt die Ansicht, daß das Bekenntniß humani juris sei. Die utilitates conscientiarum sind es, die zur Bewahrung der Beichte veranlassen. Also das subjektive Motiv, das Möhler der katholischen Lehre von der Beichte fälschlich unterschiebt, ist grade dem Protestantismus eigen, dem er es abspricht. Die Beichte wird empfohlen, weil sie consolatio perterrefactis conscientiis gewährt. Und deshalb liegt der Schwerpunkt der Beichte in der Absolution, die dem Pönitenten verkündet wird, unter der Voraussetzung aber nur sich an ihm verwirklicht, daß er in Reue und Glauben sie aneignet. Die protestantische Idee von der Beichte weist sie in das Gebiet der Seelsorge, insofern sie das Bedürfniß betrübter Seelen befriedigen will, einzelne besondere Sünden zu bekennen, sei es um Rath zu empfangen, sei es um das Wort der Vergebung mit größerer

*) Vgl. darüber Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus (erste Auflage, Erlangen 1846), 2. Abth., S. 217 ff.

Freudigkeit zu ergreifen. Der Liturgie wird sie angehören müssen, insofern die Idee des christlichen Gottesdienstes ein Sündenbekenntniß der Gemeinde und die Verkündigung der Vergebung fordert. So wird die confessio und absolutio in jedem Gottesdienst, besonders aber in der Abendmahlsfeier, eine Stätte finden.

Als pastorales wie als liturgisches Moment dient die Beichte subjektiven Bedürfnissen, dort des christlichen Individuums, hier der christlichen Gemeinde; nie aber beansprucht sie ein objektiv-göttliches, unbedingtes Recht und nie ist sie Bedingung der göttlichen Vergebung.

Der Katholizismus, welcher die sichtbare und unsichtbare Kirche identifizirt, beansprucht eine Gott gleiche Autorität. Die Beichte vor Gott muß daher zur Beichte vor der Kirche werden, die im Priester vertreten ist. Und wie Gott in unser irdisches Geschick Züchtigungen und Strafen fügt, so ist auch die Kirche berechtigt, Leistungen, die Leiden und Schmerz erregen, uns aufzuerlegen. Und wie Gottes Gedanken uns einen Lebensweg ordnen, der zu besonderen Anstrengungen uns nöthigt, die uns aber zum Kampf gegen die Sünde treiben und dazu stärken, so hat auch die Kirche ein Recht, ihren Gliedern die Verrichtung besonderer Werke zu gebieten. Und da die adäquate Verwirklichung der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Willens in ihren Anordnungen sich vollzieht, so kann sie der Beichte und Satisfaktion eine unbedingte göttliche Nothwendigkeit zuerkennen. Die Beichte und Satisfaktion stehen im Dienste der Pädagogie, die von der unfehlbaren Kirche, d. h. von dem unfehlbaren Priesterthum an den unmündigen Laien ausgeübt wird, sie sind eine Konsequenz sowohl der Schranken, welche der Katholizismus zwischen den Priestern und den Laien aufrichtet, als auch der Beseitigung der Schranken, welche die sichtbare von der unsichtbaren Kirche scheiden.

Der Protestantismus ist sich nicht weniger bewußt, daß ein Unterschied zwischen Unmündigen und Mündigen unter seinen Gliedern stattfindet, aber er sucht weder diese ausschließlich in den Priestern noch jene ausschließlich unter den Laien, er knüpft ihn an die Gegenwart oder Abwesenheit christlicher Bildung. Er unterstellt der Pädagogie nur, wer sie willig begehrt. Er erzieht nur, wer erzogen sein will, und setzt sich, wie jede wahre Pä-

dagogie, das Ziel, zur Mündigkeit zu führen und die Mündigen aus der Zucht zu entlassen. Nicht als ob der Mündige nicht des Rathes und Trostes, der Mahnung und Warnung bedürftig wäre, nicht als ob er das Wort der Lehre und die Feier des Gottesdienstes entbehren könnte — das kirchliche Leben umfaßt bewahrend und vollendend alle Glieder der kirchlichen Gemeinschaft, welche Stufe christlicher Bildung sie auch erreicht haben. Und wenn auch wir die Ausübung der Seelenpflege ebenso in die Hand eines besonderen Amtes legen wie die Leitung des Gottesdienstes, so geschieht es, weil wir das kirchliche Leben nicht der Willkür preisgeben, sondern dem Gesetz der Ordnung unterwerfen wollen; weil wir von der Ueberzeugung ausgehen, daß, wer den Dienst für das kirchliche Leben zum bleibenden Berufe wählt, ihn besser auszuüben vermöge, als wer nur zeitweise sich ihm widmet; aber wir sind weit davon entfernt, göttliche Vollmachten diesem Amte in einem ausschließenden Sinne zuzuerkennen. Das kirchliche Leben der Gemeinden bildet ein organisches Ganzes, in welchem alle Glieder durch brüderliche Liebe mit einander verbunden sind, in welchem alle Glieder, zu freier Seelsorge erbötig, einander dienen, einander rathen und trösten, Beichte abnehmen und Vergebung zusprechen, je nach dem Maß der Gabe und Kräfte. Der Träger des Amtes aber ist bereit und verpflichtet, allen Gliedern der Gemeinde durch seelsorgerliche Hilfe zu dienen, ihm ist zu Amt und Lebensberuf geworden, wozu ein inneres Recht und ein innerer Beruf alle Glieder der Gemeine berechtigt und verpflichtet, und eben deshalb erfüllt er für den ganzen Umfang der Gemeinde in dauernder Weise die Thätigkeiten, die zeitweilig für einen kleineren Kreis alle Glieder der Gemeinde ausüben. So unterwirft der Protestantismus die Gemeinde nicht dem Priesterthum, sondern stellt sie als ein selbständiges Ganzes dar, dessen Glieder durch die Wechselwirkung des Gebens und Empfangens sich gegenseitig bedingen. Aber ebenso wenig sieht der Protestantismus in diesen Thätigkeiten des kirchlichen Lebens eine Macht wirksam, die sie auf der Linie der Normalität erhält und vor Abwegen schützt, er ist sich des Unterschiedes zwischen der werdenden und der vollendeten Kirche zu sehr bewußt, und wenn ihn auch die unerschütterliche Ueberzeugung, der zuversichtliche Glaube erfüllt,

daß aus der werdenden die vollendete Kirche erwächst, so weiß er sich doch dadurch nicht berechtigt, den einzelnen Handlungen der Kirche oder den Bewegungen und Richtungen ihres Lebens Unfehlbarkeit zuzuerkennen. Eben deshalb ist der Protestantismus genöthigt, schließlich ein jedes Individuum auf sich selbst zu stellen; die Kirche berathet und tröstet, erzieht und lehrt, sie sättigt mit den Gütern ihres Hauses, aber die letzte Entscheidung legt sie in des Einzelnen Hand, sie will jedes Individuum zur freien, reifen, christlich mündigen Persönlichkeit bilden, und eben deshalb bleibt sie vor der Schwelle der persönlichen Freiheit in heiliger Scheu stehen. Die sichtbare Kirche erzieht ihre Glieder nicht für sich, sondern für die unsichtbare Kirche, die in der sichtbaren sich darstellt und bezeugt, und durch sie sich verwirklicht und vermittelt. Der Protestantismus treibt die einzelne Seele, in unmittelbare persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn zu treten, vor ihm muß die entscheidende Beichte gesprochen, aus seinem Munde das entscheidende Wort der Vergebung vernommen werden. Dann ist Beichte und Absolution in sich vollendet, und die kirchliche Beichte und Absolution hat nur den Werth, jene sei es zu vermitteln, sei es darzustellen.

Einen nicht minder energischen Protest erhebt die evangelische Kirche gegen die katholische Ansicht von der Satisfaktion. Die Freudigkeit des Glaubens, der positiven Seite der Buße, ruht auf dem lebendigen Bewußtsein des absoluten Werthes der satisfactio vicaria, die wir im Tode Jesu vollendet wissen. So kann es dem Protestantismus nur als eine Schmälerung des Verdienstes Christi scheinen, wenn, immerhin in Kraft desselben, genugthuende Leistungen von unserer Seite hinzukommen müssen. So schwächt der Katholizismus in der Forderung der satisfactio die Wirkung der versöhnenden That Christi, wie er andererseits, indem der Priester der satisfactio die Richtung und das Maß bestimmt, den Spielraum der christlichen Freiheit beschränkt. Wiederum sehen wir die priesterliche Kirche von pädagogischen Rechten Gebrauch machen, auf die der Protestantismus verzichten muß, weil sie das unantastbare Heiligthum der persönlichen Freiheit verletzen. Für den Protestantismus tritt an die Stelle der satisfactio die sittliche Erneuerung des Herzens, die Heiligung

des Wandels, zu denen der Glaube ebenso die Kraft verleiht, wie er dazu verpflichtet. Die Aufgabe des Christen, vor dem Angesichte Gottes zu wandeln, wird gewiß leichter gelöst, wenn einsichtsvoller Freundesrath ihm zur Seite steht, und diesen zu geben, ist die Kirche stets bereit. Aber die Kirche des Evangeliums, wenn sie auch niemand seelsorgerliche Hilfe versagt, so ist sie doch weit davon entfernt, sie aufzudringen, sie legt das Gewicht der Verantwortung in die Hand der eigenen freien Entschließung. Wohl weiß sie, daß der Weg des Heils ein Weg schmerzlicher Selbstverläugnung ist, aber sie weiß ebenso, daß nicht selbsterwählte Uebungen, die das Gegentheil ihres Zweckes erreichen und theils sündhafte Reizbarkeit erhöhen, theils den Sinn für berechtigte Bedürfnisse ertödten, das Betreten dieses Weges erleichtern; daß vielmehr die göttliche Erziehung, die von Gott gewirkte Gestaltung unseres äußeren Lebensweges, uns die Leiden sendet, in deren willigem Tragen die christliche Gesinnung sich erprobt und bildet. Der Katholizismus verletzt ebenso das Privilegium der göttlichen Vorsehung wie er die menschliche Freiheit antastet, er betritt den Weg der Selbstüberhebung; der Protestantismus erkennt die Grenzen, welche das Hoheitsgebiet des göttlichen Waltens und die unverletzbare Sphäre der menschlichen Freiheit von den berechtigten Einwirkungen der kirchlichen Thätigkeit scheiden. In Demuth hütet er sich, diese Schranken zu durchbrechen.

Wenn die katholische Bestimmung des Wesens der Buße uns genöthigt hat, in ihr eine Usurpation der königlich-richterlichen Gewalt Christi durch die Kirche zu erkennen, so wird uns die katholische Lehre vom Wesen des Abendmahls davon überzeugen, daß auch die hohepriesterliche Thätigkeit Christi einer solchen Gleichstellung der Funktionen der Kirche und der Funktionen Christi nicht entgangen ist.

Die Verwerthung des Begriffs des Opfers und der Transsubstantiation für die Lehre vom Abendmahl wird für diese Behauptung eintreten. Die Tridentiner Synode (S. XXII) bezeichnet das Abendmahl als eine Repräsentation des blutigen Opfers am Kreuz und als eine Applikation der Gnadenwirkungen desselben. Das Meßopfer besitzt ebenso sühnende Kraft wie das blutige Opfer am Kreuz, weil es derselbe Christus ist, der hier

wie dort sich darbringt. Seine Wirkung ist aber keineswegs an den Genuß des Sakraments geknüpft, auch die Anwesenheit bei der Feier des Sakraments ist keineswegs unerläßliche Bedingung, um seinen Segen zu empfangen, es genügt, daß, wem das Opfer gilt, innerlich an demselben Theil nimmt, ja selbst die bloße Kommunion des Priesters genügt, da diese einen universellen, für die Gesammtheit der Gläubigen wirksamen Werth besitzt („quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur“).

Das ist die katholische Lehre vom Meßopfer, laut dem Tridentinum; Möhlers Expektorationen — denn einen anderen Namen verdienen die auf das Meßopfer bezüglichen Erörterungen nicht — können wir hier nicht berücksichtigen, da sie die klare Lehre des Symbols in eine unklare und verschwommene Nebelgestalt verwandeln, was protestantischer Glaube ist, katholisch heißen, und als protestantisch schmähen, was weder katholische noch protestantische Meinung ist. Auf zwei Momente der katholischen Theorie achten wir vornehmlich. Sie erklärt das Meßopfer als sühnend und knüpft die Wirkung desselben an die vertretende Darbringung durch den Priester. Wir erkennen in beiden Bestimmungen einen Rückfall in die vorchristlichen Stufen des religiösen Lebens. Es ist dem Heidenthum und Judenthum gemeinsam, als den Mittelpunkt des Gottesdienstes ein stetig sich wiederholendes Opfer zu betrachten, welches die Schuld der Gemeinde sühnt. Es ist aber wahrhaft christlich in dem Opfer Christi auf Golgatha den Abschluß, die keiner Ergänzung bedürftige Vollendung aller Sühnopfer zu erkennen. Das Meßopfer ist eine Verläugnung dieser Wahrheit, ein Rückfall auf den heidnischen und jüdischen Standpunkt. Daß die Identität des Subjekts festgehalten wird, reicht nicht aus, unseren Vorwurf zu entkräften. Denn dieses Subjekt bringt es nie zu einer Aktion von absolutem Werth, es sind immer endliche verschwindende Wirkungen, die von ihm ausgehen; damit ist thatsächlich das Subjekt seines unendlichen, absoluten Charakters beraubt und in die Reihe der endlichen, relativen Wesen herabgezogen worden. Wer nie unendliche Wirkungen, nur eine unendliche Reihe endlicher Wirkungen zu erzeugen vermag, kann selbst nur dem Reiche der Endlichkeit

angehören. Wird aber vom Katholizismus gelehrt, daß die Kraft des Meßopfers vom Opfer am Kreuz bedingt sei, so kann diese Erklärung einen doppelten Sinn haben. Sie kann einmal das Kreuzesopfer als den Anfangspunkt dieser unendlichen Reihe endlicher Funktionen bezeichnen, dann steht die Theorie in innerer Harmonie; soll aber, wie die Bezeichnung des Meßopfers als einer Repräsentation des Opfers am Kreuz und als einer Applikation seiner Gnadenwirkungen es andeutet, das Opfer am Kreuz eine prinzipielle spezifische Dignität besitzen, dann fehlt es der katholischen Theorie an innerer Harmonie. Ist das Meßopfer sühnend, dann verliert das Opfer am Kreuz den unendlichen Werth; soll letzterem dieser verbleiben, dann kann jenes keine sühnende Kraft besitzen. Nehmen wir, dem Wortlaut des Tridentinums folgend, die Disharmonie der katholischen Theorie an und freuen uns ihrer, als eines Zeugnisses für die Reaktion des christlichen Gewissens gegen die heidnisch-jüdische Tendenz *).

Ist nun das Meßopfer ein sühnendes Opfer — und Can. III der S. XXII des Tridentinums belegt die entgegengesetzte Meinung mit dem Anathem —, so ist der Priester in demselben Sinne ein Priester, wie das Heidenthum und Judenthum Priester besaß, nur dem Objekt des Opfers kommt eine größere Dignität zu. Daher sehen wir hier wie dort dem Priesterthum übernatürliche Qualitäten beilegen, die es allein befähigen, das Sühnopfer darzubringen; daher sehen wir aber auch hier wie dort in dem Priesterthum die unersetzliche und spezifische Vertretung der Kultusgemeinde; daher sehen wir endlich hier wie dort an das Thun des Priesters als solches die sühnende Wirkung geknüpft.

Es ist wahrhaft christlich, alle Kultushandlungen als Aeußerungen und Vermittelungen des geistigen und unsichtbaren Gottesdienstes der Gemeinde anzusehen und ihre Wirkung an die Gegenwart dieser Voraussetzungen zu knüpfen. So können auch die Segnungen des Abendmahls nur denen zu Theil werden, die der Feier desselben mit frommem und heilsbegierigem Herzen bei-

*) Dieringer (a. a. O., S. 586—587) scheint — denn auch seine Darstellung spiegelt die Unklarheit der Lehre — mehr die Idee der Repräsentation zu betonen und sühnende Kraft nur dem Opfer am Kreuze zuzuerkennen.

wohnen. Keine Kultushandlung kann eine Wirkung auf das Subjekt ausüben, wenn dieses sie sich nicht sittlich aneignet. Außerhalb der subjektiv-sittlichen Sphäre vollzieht sich keine Kultushandlung, die auf das religiös-sittliche Verhalten oder das religiös-sittliche Verhältniß der Kultusgemeinde eine Einwirkung ausübt. Diesen christlichen Grundgedanken hat der Protestantismus festgehalten, hat der Katholizismus aufgegeben. Er kennt Wirkungen des Kultus auf das Subjekt, die sich ohne sittliche Thätigkeit desselben vollziehen, er billigt die Vorstellung eines Opfers, das auch auf diejenigen die sühnende Kraft ausbreitet, die keineswegs die sittliche Vorbereitung für den Empfang derselben besitzen, weder aktive noch rezeptive Bewegungen der Seele für dieselbe erzeugt haben. Der Katholizismus billigt die Lehre von einem opus operatum, einem Thun, das diesseits der Schwelle des sittlichen Lebens liegt; der Protestantismus schützt nur das kirchliche Thun, das zugleich ein sittliches und religiöses ist, und kann jenes nur als eine Vermittlung für dieses billigen. Dieser Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus tritt hier wieder zu Tage.

Aber noch eine andere Beobachtung dringt sich uns auf. Der Protestantismus sondert scharf von einander das Leben Christi und das Leben der Kirche. Wie innig auch der Zusammenhang sein mag, der beide mit einander verknüpft: die Schranke, die sie von einander scheidet, ist nicht minder groß. Wir schöpfen unser sittlich-religiöses Leben aus dem Geiste Christi, aber dennoch ist jenes nur ein trüber Spiegel dieses. Und in Ewigkeit wird dieser Gegensatz zwischen Urbild und Abbild fortdauern. Die kirchlichen Handlungen der Gemeinde Christi dienen Christo, und er wirkt durch sie; aber der Unterschied, der zwischen dem Werkzeug und dem Wirkenden besteht, der sich desselben bedient, verbietet uns, die Handlungen der Kirche als Handlungen Christi zu betrachten und beide einander gleichzustellen. So kann denn auch der Protestantismus in den Bestandtheilen der Abendmahlsfeier, die in kirchlichen Akten sich vollziehen, keine Thätigkeit Christi erkennen. Das Opfer der Kirche kann nicht das Opfer Christi enthalten. Doch weisen wir hier sofort ein Mißverständniß ab. Wir läugnen nicht, daß an kirchliche Akte Christus seine Gegenwart und Selbstmittheilung geknüpft hat, aber wir läugnen die Identifizirung

der Akte der Kirche und der Akte Christi. Christus vermittelt seine Wirksamkeit durch kirchliches Thun, dieses bereitet ihm den Weg, schafft die psychologisch-ethischen Bedingungen für seine Selbstmittheilung, aber Christi und der Kirche Thun bleibt ewig von einander unterschieden. Der Katholizismus dagegen sieht im Thun der Kirche das Thun Christi, letzteres setzt sich in diesem fort, die Transcendenz Christi wird von seiner Immanenz aufgesogen. Daher kann der Katholizismus von seinen Grundanschauungen aus wie die richterliche so auch die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi in der kirchlichen Thätigkeit unmittelbar verwirklicht sehen. Damit hängt auch der Gegensatz der Betonung des irdischen Lebens Christi hier, des überirdischen Lebens Christi dort zusammen. Der Protestantismus, im Einklang mit der heiligen Schrift, sieht im irdischen Leben Christi das Heilswerk wesentlich begründet und erwartet vom überirdischen Leben Christi nur die Aneignung und Vollendung desselben; er ist schon durch diese Werthschätzung des irdischen Lebens Christi genöthigt, das Leben des Herrn und das Leben der Kirche zu sondern. Der Katholizismus dagegen, im Widerspruch mit der heiligen Schrift, stellt das unsichtbare übernatürliche Leben des Herrn in den Vordergrund, sieht in der sichtbaren natürlichen Erdenlaufbahn desselben wesentlich nur einen Anfangspunkt, der einer Ergänzung bedarf und diese in den Handlungen der sichtbaren Kirche findet, in welchen sich das übernatürliche Leben Christi offenbart. So können die Handlungen der Kirche als Handlungen des Herrn erscheinen.

Nach diesen Erörterungen wird es uns nicht schwer werden, die Bedeutung der Kelchentziehung und den Sinn der Transsubstantiationslehre zu begreifen. Für den Katholizismus ist nicht sowohl die Kommunion der Gemeinde als vielmehr das Sühnopfer für die Gemeinde der Zweck der Abendmahlsfeier. Wenn nun schon an sich die Kommunion einen untergeordneten Werth hat, so kann es nicht schwer in das Gewicht fallen, ob sie, wenn sie eintritt, vollständig, der Einsetzung des Herrn gemäß, geschieht oder nicht. Es kommt aber noch hinzu, daß die Stellung, die das Priesterthum in der Abendmahlsfeier, insofern sie ein Opfer ist, einnimmt, nicht durch eine entgegengesetzte Lage in demselben Akt, insofern er ein Sakrament ist, beeinträchtigt werden soll. Ist

der Priester als Stellvertreter der opfernden Gemeinde erschienen, so darf er bei Feier der Kommunion nicht der kommunizirenden Gemeinde gleichgestellt werden. Er muß auch hier sie vertreten. Und er thut es, insofern ihm allein das Recht des Genusses des Kelches zuerkannt wird. Zugleich sehen wir durch diese Anordnung die Kirche wieder das königliche Amt Christi, dies Mal nicht nach seiner richtenden, sondern nach seiner ordnenden Thätigkeit, nicht sowohl fortsetzen als vielmehr an sich reißen. Christus hat die Kommunion sub utraque specie eingesetzt, aber die Kirche besitzt die Vollmacht, eine andere Ordnung zu bestimmen. Der Protestantismus beugt sich vor dem Willen Jesu Christi und stößt seine Einsetzung nicht um. Denn er beansprucht für die Kirche nicht die Vollmacht und Autorität, die ihrem Könige Christus eignet. Und ebensowenig sieht er im Priesterthum die Kirche verwirklicht, so daß dieses die Gemeinde vertreten könnte, es findet diese vielmehr in der Gemeinde gegenwärtig, deren Glieder, die ordnenden Leiter ebenso wie das geleitete und geordnete Ganze, ein gleiches Anrecht an den Heilsgütern besitzen, die Christus seiner Kirche gewährt, wie sie in gleichem Maße derselben bedürfen. Nicht darauf kommt es hier an, ob der Genuß des Brodes nicht vielleicht ausreiche, um die sakramentale Gnade zu vermitteln, ob nicht das Heilsgut vollkommen in jedem Elemente enthalten sei; sondern darum handelt es sich, ob die Kirche ein Recht hat, die Institutionen Christi umzustoßen und anzutasten, und ob das Priesterthum es sich anmaßen darf, selbst die unverkümmerte Gestalt des heiligen Mahles zu bewahren, der Gemeinde aber sie zu versagen. Der Protestantismus sagt Nein, und der berechtigte Zorn des Volkes über diese Priesterwillkür und diese Priesteranmaßung hat einst mit blutiger Schrift dieses Nein bestätigt.

Sehen wir in der Kelchentziehung eine Konsequenz der stellvertretenden Stellung, die in dem Opfer des Abendmahls dem Priesterthum angewiesen wird, eine nothwendige Parallele, durch welche auch für das Sakrament des Abendmahls dem Priesterthum eine spezifische, religiöse Dignität gesichert werden sollte, so werden wir in der Transsubstantiationslehre ebenfalls ein Mittel erkennen, dem Priesterthum und dem Opferbegriff eine gesicherte und befestigte Lage zu erwerben. Denn so lange das

Objekt des Opfers noch symbolisch-ideale Elemente in sich schließt, so lange wird die Handlung des Opfers und das Subjekt der Handlung in die Sphäre ideal-symbolischer Thätigkeit gezogen werden können, so lange wird Opfer und Priesterthum eine nur beschränkte reale Wirklichkeit in Anspruch nehmen dürfen. Ist dagegen das Objekt des Opfers schlechthin real, sind alle symbolischen Elemente zu einem subjektiven Schein verwandelt worden, dann muß das Opfer auch ein schlechthin objektiv reales werden, dann muß der Darbringende im vollen Sinne des Wortes als ein Opferpriester erscheinen.

Aber wir wollen nicht läugnen, daß noch andere Motive mitgewirkt haben, dies Dogma zu erzeugen und zur Geltung zu bringen. Die Unfähigkeit des Katholizismus, im Gebiet des Unsichtbaren und Idealen Platz zu greifen, diese Neigung, nur auf dem Boden der Sinnlichkeit die Stätten der Realität zu suchen, dieser Zug, die Heilsgüter und Heilswahrheiten zu entgeistigen und zu versinnlichen, spricht sich im Dogma der Transsubstantiation aus. Eine geistige Gegenwart Christi im Abendmahl ist dem Katholizismus keine reale, die sinnliche Gegenwart Christi ist ihm allein eine wirkliche. Zugleich offenbart sich in der Transsubstantiationslehre die Selbstanschauung der katholischen Kirche. Wie sie sich selbst im Bilde einer göttlichen Lebensform erscheint, die jeglichem Irrthum entnommen, den Bedingungen des Werdens entrückt, nur in einem reinen Sein sich bildet, während sie in den Schein irdischer Entwickelung sich hüllt, so hat sie nach diesem Verhältniß auch die Beziehung des Göttlichen in Christus zu seiner menschlichen Natur bestimmt. Die Christologie des Katholizismus hebt den endlichen Factor in den unendlichen auf, läßt die menschliche Natur von der göttlichen verzehrt werden. Der Christologie entspricht der Sakramentsbegriff des Katholizismus; auch hier ist das irdische Element verflüchtigt, auch hier ist es zum Schein herabgesetzt. Der Katholizismus huldigt dem Doketismus in der Christologie, der Lehre von den Sakramenten, der Lehre von der Kirche.

Für den Protestantismus ist kein Motiv vorhanden, die Transsubstantiationslehre sich anzueignen. Das Sühnopfer ist auf Golgatha gebracht, und Jesus Christus ist mit der ewig wirkenden Kraft desselben stetig gegenwärtig in der feiernden Gemeinde.

Ihr theilt er sich mit, ihr giebt er sich hin. Die Gemeinde aber verrichtet kein Opfer, sondern empfängt von Christo den Segen seines Opfers. Deshalb bedarf sie keines Opferobjects, sondern Unterpfänder der Gegenwart Christi, Bürgschaften für die erneuerte Gewährung des Heils und der Gnade.

Der Protestantismus trägt wesentlich ein ideales Gepräge. Er sucht und findet die Wirklichkeit der Kirche in der Gemeinde der Gläubigen; nicht die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche entscheidet über das Recht, ein Glied am Leibe Christi genannt zu werden; es ist eine unsichtbare geistige Richtung der Seele, die es verleiht. Indem der Protestantismus nur dieser unsichtbaren Glaubensgemeinde den Vollbegriff der Kirche zuerkennt und in der sichtbaren Kirche nur theils den geistigen Stoff, aus dem sie sich bildet, theils die Erscheinung, in der sie sich darstellt, erblicken kann, hat er Wurzel gefaßt im Gebiet des Unsichtbaren, ohne den Zusammenhang mit dem Sichtbaren zu verlieren. Er hat die rechte Beziehung zwischen beiden Sphären geknüpft, hat in der unsichtbaren Kirche den bestimmenden Zweck, in der sichtbaren das Mittel für ihre Verwirklichung gefunden. Ebensoweit entfernt von dem Doketismus, welcher der sichtbaren Kirche die Marke der Unfehlbarkeit anheftet, wie von dem Ebionitismus, welcher sie der übernatürlichen göttlichen Kräfte beraubt, ist er im Stande, sowohl die Christologie wie den Sakramentsbegriff richtig zu gestalten. Weil er in Christo nicht sowohl den göttlichen Richter als vielmehr den gottmenschlichen Heiland sieht, der ebenso aus den Tiefen des göttlichen Wesens seinen Ursprung schöpft, wie er das menschliche Wesen, die ganze Fülle wahrhaft menschlicher Bestrebungen und Empfindungen, Gedanken und Anschauungen sich aneigniet, so kann und muß er auch die irdisch-symbolische Beziehung des Sakraments wie das mit ihm geeinte Heilsgut schätzen und schützen; so darf er weder zulassen, daß jenes von diesem durch die Transsubstantiation vernichtet, noch daß dieses von jenem durch einen entarteten Subjektivismus verflüchtigt werde.

Der objektive Inhalt des Kultus ist im Worte Gottes und den Sakramenten enthalten, der subjektive stellt sich im Gebet dar. Vergegenwärtigen wir uns die Gegensätze, die auch hier zwischen beiden Konfessionen bestehen. Wenn wir, um die Eigenthümlich-

keit der katholischen Anschauung vom Wesen des Gebetes zu begreifen, auf die Gedanken des Catechismus Romanus unseren Blick richten *), so kann es uns nicht entgehen, daß ein gesetzlicher Zug sie bestimmt. Es wird zuvörderst das Gebet unter die Kategorie des göttlichen Befehls gestellt. Die Vorschrift zu beten, hat nicht etwa nur den Werth eines Rathes, sondern eines nothwendigen Befehles: „praeceptum non solum consilii causa traditum est, sed etiam necessarii jussi vim habet". Das Gebet ist vor allem eine Pflicht, ein officium. Es ist aber auch für unser Wohl ganz unerläßlich; denn da Gott nicht verpflichtet ist, irgend eine Gabe uns zu gewähren, so sind wir genöthigt, durch Bitten ihn zur Darreichung derselben zu veranlassen, um so mehr, da einige Gaben nur durch Gottes Hilfe uns zu Theil werden. Die Dämonen nämlich weichen nur dem Gebet, oder doch vor allem dem Gebet, eine Gattung derselben läßt sich schlechterdings nur durch Fasten und Gebet vertreiben. Auf diese Weise begründet der Cat. Rom. die Nothwendigkeit des Gebetes. Aber welche Früchte trägt das Gebet? Diese Frage beantwortet das Lehrbuch in wenig logisch korrekter Weise. Wir erweisen, so sagt es, Gott eine Ehre durch unser Gebet, wir bekennen unsere Abhängigkeit von Gott. Der Herr aber erhört unser Gebet. Es folgt dann die Darstellung der Wirkungen des Gebetes auf unser geistiges, religiöses und sittliches Leben, die uns keinen Anlaß zum Widerspruch giebt, vielmehr evangelische Reaktionen gegen jenen gesetzlichen Zug offenbart. Wir werden daran erinnert, daß im Gebet unser Glaube erstarkt, der Gottes Güte preist, welche unsere Gebete erhört; daß unsere Liebe zu Gott wächst, die im betenden Zwiegespräch je länger je mehr sich seiner Güte bewußt wird; daß wir durch das Gebet in dem Eifer zunehmen, der uns befähigt, die göttlichen Gnaden zu empfangen. Aber kaum haben wir uns des Konsensus gefreut, den die evangelische Wahrheit zwischen beiden Konfessionen errichtet, so wird uns von neuem der Dissensus vergegenwärtigt, der zwischen ihnen besteht. Das Gebet erscheint als das Mittel den Zorn Gottes zu besänftigen. Wenn Gott bereit ist, den Verbrecher zu strafen, so hemmt die Zornesglut

*) P. IV, Cap. I u. II.

(furor) die Bitte des Frommen. Der gesetzliche Zug, welcher den zürnenden Gott der sündigen Menschheit gegenüberstellt und die Versöhnung Gottes in Christo so viel wie möglich ignorirt, um so für die immer von neuem sühnende Thätigkeit der Kirche Raum zu schaffen, der sich die Fürbitte der frommen Glieder der Gemeinde anschließt, wird auch hier sichtbar.

Es liegt wesentlich in dieser Ansicht des Gebetes als Sühnemittels begründet, daß das Gebet in der katholischen Kirche in solchen Verfall gerathen ist. Es ist nun nicht sowohl Selbstzweck, sondern vielmehr ein Mittel für einen außer ihm liegenden Zweck. Und vergegenwärtigen wir uns zugleich die Neigung des Katholizismus, im opus operatum eine befriedigende Leistung zu erblicken, so werden wir begreifen, wie der seelenlose Mechanismus der Gebete, gesteigert durch die Empfehlung der formulirten Gebete von Seiten der bevormundenden Kirche, sich entwickeln konnte, den wir so häufig wahrnehmen müssen. Wollen wir uns die entgegengesetzte Anschauung des Protestantismus über das Wesen des Gebetes vergegenwärtigen und auch hier aus einem symbolischen Buch schöpfen, so kann uns die Wahl nicht schwer werden, wir werden uns an den Katechismus Luthers wenden müssen, und zwar den größeren, welcher die Motive des Gebets darlegt. Während der Cat. Rom. jussum und consilium gegenüberstellt, um das Gebet der Sphäre des letzteren zu entziehen, der Sphäre des ersteren zu überweisen, begründet Luther einen anderen Gegensatz, des arbitratus und des praeceptum. Es soll das Gebet nicht in die Hand der subjektiven Willkür gelegt werden, sondern aus dem Gehorsam gegen Gottes Ordnung und Vorschrift entspringen. Dies ist der durchgreifende Gegensatz, der dadurch keine Aenderung erleidet, daß mit dem Begriff des praeceptum auch der Begriff des jubere vereinzelt verbunden wird. Denn das jubere erscheint hier als das dem Begriff des praeceptum entsprechende Zeitwort, das nur aus ästhetischen Gründen gewählt ist, um nicht durch Verwendung von praecipere denselben Laut zu häufen, während der Cat. Rom. durch den Begriff des jussum die höchste Steigerung des Begriffes des praeceptum bewirken will. Unter denselben Gattungsbegriff des praeceptum stellt der Cat. Rom. die Spezies des consilium und des jussum. Während

also der Cat. Rom. das praeceptum jussi vom praeceptum consilii unterscheidet und damit der Tendenz folgt, das Gebet so viel als möglich nicht sowohl als freies Erzeugniß der frommen Persönlichkeit, als vielmehr als den Akt gesetzlichen Gehorsams darzustellen, kommt es dem Luther'schen Katechismus vielmehr darauf an, die trägen Herzen zu strafen, die gering vom Gebet denken und es als etwas Gleichgültiges ansehen, um es als eine göttliche, Gehorsam heischende Forderung zu bezeichnen, welche dem Gebiet der Willkür entnommen ist. Aber Luther hat vor allem Seelen im Auge, die nicht zu beten wagen, weil das Bewußtsein ihrer Unwürdigkeit die Freudigkeit hemmt. Die erinnert er daran, daß Gott das Gebet mit Verheißungen gesegnet hat, die uns überführen sollen, daß das Gebet unseres Herzens ihm angenehm sei und Erhörung finde. Und daß keine Ungewißheit unsere Seelen beschleiche, ob ihr Gebet rechter Art sei, hat er ihnen ein Gebet in den Mund gelegt, für dessen Wahrheit göttliche Bürgschaften eintreten.

Indem Luther die Willkür vom Gebetsleben ausschließt und dieses in dem Gehorsam gegen Gottes Ordnung begründet, hütet er das religiöse Leben ebenso vor falscher sich verirrender Frömmigkeit, wie er die Richtung zur wahren Frömmigkeit weist. Sie wurzelt in der sittlichen freien Abhängigkeit von Gott, die im Gehorsam gegen ihn und seine Gebote sich manifestirt. Diese Abhängigkeit und dieser Gehorsam ist die Voraussetzung und Grundlage der Frömmigkeit; die göttliche Gnade erhebt aber das betende Subjekt durch die entgegenkommenden Verheißungen zu einer höheren Stufe, zur freudigen Zuversicht, die der Erhörung gewiß ist. So wird die betende Seele innerlich freier. Aber Luther gräbt dem Gebet noch tiefere subjektive Wurzeln. Soll das Gebet ernstlich sein, so muß es aus einem inneren Drange hervorgehen, aus einer gefühlten Nothwendigkeit. Es wird von Luther gefordert: „ut quis necessitatem sentiat, qua premitur et ad invocandum et clamandum impellitur". Eine solche Seele, sagt Luther, bedarf keines Lehrers, der sie unterrichte, wie sie beten und aus welchen Quellen sie die Hingabe an Gott schöpfen solle. An diese Nothwendigkeit eben, die zum Gebet treibt, will uns das Gebet des Herrn erinnern, daß wir sie empfinden.

Wir sehen, wie Luther das Gebet aus dem mit Gott geeinten Bewußtsein, das zum Gehorsam gegen seine Vorschriften bereit ist, ableitet; wie er durch die Verheißungen Gottes zum Gebet ermuntert und wie er endlich im inneren Drang und Bedürfniß, dessen Gegenstände im Gebet des Herrn zu unserer Erinnerung vergegenwärtigt sind, die Quelle des Gebetes entdeckt. Immer sucht Luther, frei von jedem gesetzlichen Zuge, die Beweggründe zum Gebet in dem mit Gottes Wort zusammengeschlossenen und innig verbundenen christlichen Bewußtsein. Die reformirte Kirche stellt mit nicht minderer Klarheit das Gebet unter den Gesichtspunkt der Freiheit. „Warum ist den Christen das Gebet nöthig?" fragt der Heidelberger Katechismus und antwortet darauf: „Darum, daß es das führnehmste Stück der Dankbarkeit ist, welche Gott von uns erfordert. Und daß Gott seine Gnade und heiligen Geist allein denen will geben, die ihn mit herzlichem Seufzen ohne Unterlaß darum bitten und ihm dafür danken." Der Catechismus Genevensis aber (Niemeyer l. c., p. 150) bezeichnet das Gebet als „invocatio, quum ad ipsum in quavis necessitate confugimus". Eben deshalb, weil auf so innerliche und freie Weise das Gebetsleben sich nach protestantischer Idee entfalten muß und auch in der That — trotz aller Mängel und Unvollkommenheiten — entfaltet hat, deshalb ist die evangelische Kirche von dem Mechanismus des Gebetes frei geblieben, deshalb hat sie auch hier die Klippe des opus operatum vermieden, welcher der Katholizismus nicht entgangen ist.

Wenn der Gegensatz in der Auffassung des liturgischen Inhaltes aus den symbolischen Schriften beider Konfessionen geschöpft werden konnte, so sind wir bei der Bestimmung der Unterschiede, die in der Werthschätzung der liturgischen Mittel zu Tage treten, vielmehr auf die Erwägung des thatsächlichen Verhaltens beider Konfessionen zu denselben angewiesen. Die Erklärungen des Tridentinums sind unanstößig. Sie erinnern daran, daß ohne äußere Vermittelungen die menschliche Natur nicht leicht in eine religiöse Stimmung versetzt wird, sie bezeichnen als Zweck der Cärimonien: „ut — — mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur". Als etwas dem Katholi-

zismus Eigenes werden wir es nur ansehen müssen, daß viele Bräuche auf apostolische Lehre und Ueberlieferung zurückgeführt werden*). Auch die Augustana aber sieht in der geordneten Anwendung von Cärimonien ein Mittel, religiöse Ehrfurcht im Volk zu bewahren und zu nähren**); aber an einem anderen Ort erinnert sie auch daran, daß der äußere Kultus nicht vor Gott rechtfertige, und daß die Weglassung einer Cärimonie, ohne daß ein Aergerniß dadurch veranlaßt wird, nicht als Sünde angesehen werden könne***). In demselben Sinne spricht sich die Apologie aus; sie stellt die Cärimonien unter den Gesichtspunkt der traditiones humanae, die keine Kraft besitzen, die Herzen zu beleben, deren sich der heilige Geist nicht als Werkzeuge bedient, die Seelen zum Glauben zu führen, und sieht in ihnen „usus rerum nihil ad cor pertinentium, quae usu pereant" †). Es kommt der Apologie vor allem auf die bestimmte Erklärung an, daß es sich hier nicht um eine göttliche Nothwendigkeit handle, welche schützend für die Cärimonien eintritt, sondern daß sie nur eine menschliche Berechtigung und Gültigkeit besitzen. Es sollen ohne Grund die herkömmlichen Riten nicht aufgegeben, es sollen die alten bewahrt werden, soweit es ohne Sünde und Schaden geschehen kann. Sie findet den Zweck der Cärimonien in der Herstellung einer den Frieden bedingenden kirchlichen Ordnung, die aber der Veränderung unterworfen bleiben muß††).

Diesen Grundüberzeugungen des Protestantismus bleibt auch die Konkordienformel treu. Es steht der Kirche überall und zu jeder Zeit frei, die Cärimonien dem Bedürfniß entsprechend zu verändern, da sie keinen Bestandtheil des von Gott geordneten Gottesdienstes bilden†††). Die reformirte Kirche glaubt der Cärimonien entbehren zu können; wer sie als nothwendige Bedingungen kirchlicher Ordnung ansieht, scheint ihr judaistische Ansichten zu hegen. Jedoch ver-

---

*) S. XXII, C. V.

**) Einleitung zur P. II.

***) Abus V.

†) Art. VII et VIII, § 36. Art. XV, § 52.

††) Art. XXVIII, § 15.

†††) Epitome, Art. X.

wirft sie prinzipiell keineswegs die Cärimonien, sondern fordert nur Beschränkung, Einfalt und Biblizität derselben. Cf. Conf. Helvet. post.: „Judaismum videremur reducere aut restituere, si in ecclesia Christi, ad morem veteris ecclesiae, caeremonias ritusve multiplicaremus. Ideoque minime approbamus eorum sententiam, quibus visum est ecclesiam Christi cohiberi oportere ceu paedagogia quadam, multis variisque ritibus. — — — Sufficiunt — piis pauci, moderati, simplices, nec alieni a verbo dei ritus.“ (Niemeyer l. c., p. 531.) Die Sorge, es möchte der Geist bei den sinnlichen Vermittelungen stehen bleiben, statt sich durch dieselben zum geistigen Gehalt zu erheben, eine Sorge, zu welcher die Wahrnehmungen der liturgischen Entartung des Katholizismus wohl Anlaß gaben, bestimmte die reformirte Konfession zu ungünstigeren Urtheilen über den Werth der Cärimonien als die lutherische.

Wenn wir zu diesen in den symbolischen Schriften bezeugten prinzipiellen Gegensätzen noch die Unterschiede hinzufügen, welche die Beobachtung des Gottesdienstes in beiden Konfessionen uns nahe legt, so werden wir zu dem Urtheil berechtigt sein, daß der Katholizismus in der Werthschätzung, dem Maß der Anwendung und der Richtung der Wahl sich von dem Protestantismus unterscheidet. Wir wollen davon absehen, daß auch hier die Neigung zum opus operatum die Verrichtung der Cärimonien dem Katholiken wichtiger macht, als dem Protestanten. Es kommt noch ein anderer Umstand hinzu, der für den Katholizismus den Werth der Cärimonien erhöht, während für den Protestantismus die hieraus entspringenden Motive wegfallen. Der Katholizismus führt den einen Theil der Cärimonien auf apostolische Ueberlieferung, alle auf die kirchliche Festsetzung zurück. In Folge dessen tritt eine Autorität für sie ein, welche den Katholiken zur höchsten Pietät gegen die Cärimonien verpflichtet. Diese erscheinen, da sie unter dem Schutz einer Gewalt stehen, welche die Bürgschaft der Unfehlbarkeit besitzt, als Gesetze, welche unbedingten Gehorsam heischen. Der Protestantismus sieht in den Cärimonien vielmehr Erzeugnisse der plastischen religiösen Phantasie, die zu den verschiedensten Zeiten verschiedene Gestalten angenommen haben, und die auch in derselben Zeit an verschiedenen Orten verschiedene

Bildungen erhalten können. Sie haben nicht sowohl in kirchlichen Ordnungen, als vielmehr in den Anschauungen des christlichen Bewußtseins ihren Grund, die im Laufe der Geschichte die mannichfaltigsten Wandlungen erleiden. Sie sind kirchliche Sitten, die, nachdem sie sich als solche erwiesen, auch kirchliche Gültigkeit gewonnen haben. Sie sind auch uns ein Gegenstand der bewahrenden und pflegenden Pietät, aber diese wurzelt in dem Werth, den wir überhaupt den Schöpfungen des christlichen Gemeingeistes schulden. Es sind menschliche, aber nicht göttliche Werthe, die wir den Cärimonien zuerkennen. Es zeigt sich auch hier innerhalb der protestantischen Konfession ein frei evangelischer, innerhalb der katholischen ein gesetzlicher Zug.

Es kommt aber noch ein anderer Gegensatz hinzu, der die Werthschätzung hier und dort in ein verschiedenes Licht stellt. Der Protestantismus erkennt im Wort den Mittelpunkt des Gottesdienstes, und die göttliche Verheißung des Heils, die der Glaube aneignet, erscheint ihm auch als das Wesen des Sakraments. Das Wort aber, wie es der Ausdruck des Gedankens ist, wendet sich an den denkenden Geist. So bewegt sich der protestantische Gottesdienst wesentlich in der Sphäre des Gedankens, also im Gebiet des nicht sinnlichen Daseins. Die ideale geistige Seite der Seele tritt in den Vordergrund, die sinnliche Vermittelung wird in enge Schranken eingehegt und kaum über das Maß des Nothwendigen erweitert. Der Katholizismus dagegen sieht den Gottesdienst wesentlich als eine Reihe von Handlungen an, eine Mannichfaltigkeit von Sakramenten und sakramentalen Begehungen durchzieht den Kultus, das Wort steht im Hintergrunde und schweigt mitunter völlig. Der Gottesdienst wurzelt in der sinnlichen Anschauung, der Geist entäußert sich seiner idealen, reinen und erhabenen Gestalt und erscheint als sinnliche Phantasie. An die Stelle des Wortes, des adäquaten Ausdrucks des Gedankens, tritt das Symbol, die inadäquate Hülle des Gedankens. Die Knappheit sinnlicher Vermittelung weicht der Fülle der sinnlichen Darstellung. Der Protestantismus sucht die Vergeistigung des Sinnlichen, der Katholizismus liebt die Versinnlichung des Geistigen; der Protestantismus stärkt die Gewalt des Wortes, der Katholizismus fördert die Herrschaft des Symbols; der Protestantismus

heischt sparsamen Gebrauch der Cärimonien, der Katholizismus huldigt einem verschwenderischen Luxus. Der Protestantismus ist die ethische, der Katholizismus die ästhetische Gestaltung der christlichen Frömmigkeit.

Es bleibt uns übrig, auf den Unterschied der Gattungen, denen hier und dort die Cärimonien angehören, zu achten. Wir sehen von der selbstverständlichen Voraussetzung ab, daß der Protestantismus nicht Cärimonien billigen kann, die Sinn und Bedeutung nur durch Lehren erhalten, die er verworfen hat, um auf einen anderen Gegensatz zu achten, der auf dem vorhin erwähnten ruht. Der Katholizismus vermöge der ihm eigenen ästhetischen Richtung kann Cärimonien billigen, die entweder gar nicht durch Worte ausgedeutet oder doch nur von leise gesprochenen oder auch einer anderen als der Volkssprache angehörigen Worten begleitet werden. Es kommt dem Katholizismus nur darauf an, eine religiöse Stimmung und Empfindung anzuregen, die mit sehr verschiedenen, vielleicht entgegengesetzten und sich logisch aufhebenden Vorstellungen verknüpft werden kann. Der Protestantismus dagegen ist durch den ihm eigenen ethischen Charakter genöthigt, soweit er symbolische Handlungen zuläßt, im Wort ihren Sinn zu vergegenwärtigen, nur der Sprache sich zu bedienen, die der Gemeinde verständlich ist, und so laute Töne der Rede zu fordern, daß sie klar und deutlich den logischen Sinn dem Geiste vermitteln. Denn nichts widerstrebt dem Protestantismus so sehr als die Gestaltung des Gottesdienstes zu einem religiösen Schauspiel. Die protestantische Liturgik besteht auf der Forderung, daß jeder Bestandtheil des Gottesdienstes eine That der Gemeinde sei und von ihr mit klarem Bewußtsein begleitet werde. Und es ist dem Protestantismus nicht daran gelegen, unbestimmte religiöse Eindrücke in der Seele zu erzeugen, die, so schnell sie gekommen sind, so schnell auch weichen, sondern eine feste, gewisse, unerschütterliche christliche Ueberzeugung und Gesinnung zu begründen, deren Stärke unabhängig von dem Wechsel der schwankenden Gefühle bleibt*).

*) Vgl. den Aufsatz des Verfassers: „Kirchliche Erinnerungen an Rom", Ev. Kirchenztg. 1866, Nr. 9. 12. 13. 14. 16.

Wenn wir uns nun zu den Bedingungen wenden, von denen die Verwirklichung des Kultus abhängt, so werden wir zu Resultaten gelangen, die den eben gewonnenen verwandt sind. Wir schlagen denselben Weg ein, den wir eben betreten haben, und verknüpfen die Beobachtungen des kirchlichen Lebens mit der Erfragung der symbolischen Schriften. Zuerst stellen wir uns die Aufgabe, den Gegensatz in der Anschauung der zeitlichen Gestaltung des Gottesdienstes zu bestimmen, um dann auf den Gegensatz in der Werthschätzung der örtlichen Erscheinung desselben unser Augenmerk zu richten.

„Die Feste", erklärt die Tridentiner Synode, „gehören zu den kirchlichen Bestimmungen, die den Zweck haben, die Frömmigkeit zu mehren (ad pietatem augendam)*), und die zu Gehorsam verpflichten. Der Cat. Rom. erkennt an, daß das mosaische Gesetz die Christen nicht mehr binde, sondern für sie vielmehr aufgehoben sei, und daß wir nur deshalb den Geboten der zwei Tafeln Gültigkeit zuerkennen, weil ihr Inhalt dem Gesetz der Natur entspreche. „Ideo fit, non quia Moyses ita jusserit, sed quod naturae conveniunt, cujus vi homines ad illa servanda impelluntur." Das dritte Gebot aber hat einen veränderlichen und einen unveränderlichen Inhalt. Jener besteht in den vorgeschriebenen Cärimonien, die, wie alle alttestamentlichen Cärimonien, weil sie nur Vorbilder des in Christo erschienenen Heils sein sollten, aber auf keinem Naturgesetz ruhten, seit der Vollendung des Heils im Tode Christi ihren Werth verloren haben. Der unveränderliche Bestandtheil des dritten Gebotes wurzelt aber wiederum in einem Naturgesetz. Denn es ist ein Naturgesetz, eine bestimmte Zeit dem Kultus zu widmen, wie ja alle Völker religiöse Feiertage in festgesetzten Zeiten begingen. Die Apostel bestimmten nun, daß der erste Tag der Woche der christliche religiöse Feiertag sein solle. Andere Tage traten als religiöse Feste hinzu, auf Anordnung theils der Apostel theils der Väter. Die Feier dieser Tage ist durch kirchliches Gesetz geboten, und jeder Christ schuldet demselben Gehorsam. So ist denn, nachdem der Katechismus gezeigt hat, wie das dritte Gebot uns nicht zur Beobachtung der cärimoniellen Bestimmungen und

*) S. XXV.

liturgischen Ordnungen des mosaischen Gesetzes verpflichtet, wir vielmehr nur dem immanenten Trieb der menschlichen Natur zu folgen haben, doch wieder ein neues Gesetz aufgerichtet worden, das Gesetz der Kirche. Wir stehen wiederum unter einem äußeren positiven Gesetz, und es macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied, ob dieses Gesetz von Moses oder von der kirchlichen Gewalt gegeben ist.

Der Protestantismus ist darin einig mit dem Katholizismus, daß die cärimoniellen Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes aufgehoben sind und keine verpflichtende Kraft für die Kirche Christi besitzen, aber er ersetzt nicht das alttestamentliche durch ein kirchliches Gesetz. Er leitet die Nothwendigkeit der religiösen Feste aus der Idee der Ordnung ab, deren Maß von der Idee der Liebe bestimmt wird, er begründet sie ethisch. Der Standpunkt, den die evangelische Kirche einnimmt, wird sehr klar im Abus VII der Augustana ausgesprochen: „Tales ordinationes convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem servare eatenus, ne alius alium offendat, ut ordine et sine tumultu omnia fiant in ecclesiis: verum ita, ne conscientiae onerentur, ut ducant res esse necessarias ad salutem, ac judicent se peccare, quum violant eas sine aliorum offensione." Die Ordnung verlangt es, einen bestimmten Tag festzusetzen, damit das Volk wisse, wann es zusammenkommen solle. Und so weit muß ein jeder dieser Ordnung Folge leisten, als die Liebe heischt, die sich hütet, dem Bruder Anstoß zu geben. Aber keine gesetzliche Nothwendigkeit gebietet die Feier der Feste. Nur die mit der Liebe einige christliche Freiheit besitzt das Recht der Entscheidung. Daher ist die Beobachtung der kirchlichen Feiertage nicht sowohl ein Gegenstand des Gesetzes, sondern der Sitte, wie denn Luther im Cat. maj. bei der Auslegung des dritten Gebotes sie ausdrücklich unter den Gesichtspunkt der consuetudo stellt.

Sehen wir hier dieselbe Differenz zwischen Gesetz und Sitte, Nothwendigkeit und Freiheit sich erneuen, so nehmen wir auch wiederum wahr, wie der Gegensatz zwischen größerer und geringerer Zahl von Festen uns an die Neigung, einem größeren oder einem geringeren Maß von Cärimonien den Vorzug zu geben erinnert. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß der Katholizismus eine

größere Fülle von Festen besitzt, während der Protestantismus auf einen kleineren Kreis von Feiertagen sich beschränkt. Der Grund liegt zuvörderst in der Verschiedenheit der Nationen, in deren Mitte die beiden Konfessionen sich gebildet haben. Der Katholizismus ist ein Produkt des romanischen Geistes, der die angestrengte Arbeit wenig liebt, und dem die reiche, üppige und fruchtbare Natur des Bodens, der den romanischen Völkern gehört, eine leichtere Thätigkeit und Lebensweise gestattet. So sind Ruhetage ihm eine erwünschte und erfreuliche Gabe, und um so mehr weiß er sie zu schätzen, als die lebhafte Phantasie, die ihm eigen ist, so zu freiem Ergehen häufigen Anlaß findet. Der Protestantismus hat die tiefsten Wurzeln in den germanischen Völkern gefaßt, die eine rauhere und kargere Bodenbeschaffenheit zu gesteigerter Arbeit nöthigt. Sie können nur ein geringeres Maß der Zeit der Ruhe und Feier zuwenden. Und ihr ernster, auf die strenge Thätigkeit des Gedankens gerichteter Geist, der die Arbeit liebt, empfindet kein Bedürfniß nach reichlicherer Spendung von Tagen der Muße. Aber es kommt noch ein innerlicherer Gegensatz hinzu. Der Katholizismus sieht im Klerus die Verwalter der Heilsgüter, in ihm ist das Priesterthum, das den Zugang zu Gott vermittelt, erschienen. Der Laie ist daher abhängig vom Priester, da nur durch ihn die religiösen Bedürfnisse befriedigt werden; er muß daher eine größere Zahl von religiösen Festen wünschen und billigen, da sie ihm die Mittel sind, durch welche er von priesterlicher Hand die Heilsgüter erhält. Der Protestantismus dagegen, der jeden Christen zum selbständigen, freien Priester bildet; der jedem Christen das Wort Gottes in die Hand giebt; der an den bußfertigen Glauben unmittelbar die vergebende Gnade knüpft, legt die Mittel persönlicher Befriedigung in seine eigne Hand; und es ist nur das Bedürfniß nach Darstellung der Heilsgemeinschaft, nach Bezeugung der gliedlichen Verbindung der einzelnen Christen, aus welchem der öffentliche Gemeindegottesdienst erwächst. Dieses Bedürfniß wird aber auch durch eine spärlichere Reihe von kirchlichen Festtagen erfüllt. Noch auf einen letzten begründenden Gegensatz richten wir das Auge. Der Katholizismus hat durch Begünstigung der asketischen Lebensrichtung das natürliche Dasein und die Erscheinungen desselben,

wenn nicht entrechtet, so doch erniedrigt. Er hat im Gegensatz dazu eine höhere Gestaltung des geistigen Lebens in der kirchlichen Gemeinschaft geschaffen. Er muß die Aeußerungen derselben vervielfältigen und mehren, damit sie als ein höherer übernatürlicher Organismus sich darstellen, als ein engerer Kreis verklärter und verklärender Lebensformen erscheinen, der parallel einem den niederen Thätigkeiten des menschlichen Lebens gewidmeten Kreise läuft. Die Fülle der Feste ist ein Beweis, daß der Katholizismus das überirdische und irdische Dasein innerhalb der Sphäre der gegenwärtigen Entwicklung einander gegenüberstellt. Der Protestantismus dagegen sieht die Stätte der wahrhaften Bewährung christlicher Gesinnung in den vom Katholizismus so gering geschätzten Bethätigungen und Erscheinungen des irdischen Lebens. Das Haus, der Staat, der Handel, die Kunst und die Wissenschaft sind in die Sphäre des Reiches Gottes aufgenommen; die Gesinnungen, aus welchen eine hier wirksame, Gott gefällige Thätigkeit entspringt, werden in der Kirche geweckt, gebildet und dargestellt. Je mehr daher das natürliche Leben religiösen Inhalt empfängt, desto weniger ist das Bedürfniß vorhanden in einer so großen Zahl von Festen das religiöse Leben darzustellen, wie sie innerhalb des Katholizismus erforderlich erscheint. Auch ein geringeres Maß ist ausreichend, um so mehr, als mit dem Wachsthum des christlichen Lebens die Gottesdienste immer mehr dem Zwecke dienen, sich mit der Gemeinde zusammenzufassen und den persönlichen Besitz der Heilsgüter durch das Bewußtsein der gliedlichen Zugehörigkeit zur Gemeinde des Herrn zu befestigen.

Damit hängt es zusammen, daß der Werth des gottesdienstlichen Gebäudes hier und dort nicht derselbe ist. Dem Katholiken ist dasselbe die Stätte, in der das Priesterthum erscheint, um die göttlichen Gnaden darzureichen; dem Protestanten ist es der Ort, an welchem die Gemeinde zur Selbsterbauung zusammenkommt. Jener sieht im Tempel das Haus des Priesters, dieser in ihm das Haus der Gemeinde. Es kommt ein anderer Gegensatz hinzu. Dem Katholiken ist der Tempel die Stätte, in der Gott wohnt. In der Hostie, die hier aufbewahrt wird, ist Christi Leib und Blut stetig gegenwärtig. Der Herr weilt also ununterbrochen in

dem Tempel, der insofern in demselben Sinne Gottes Haus ist, wie Menschen eine irdische Wohnung haben. Es ist ferner der Tempel der Bewahrung von Reliquien der Heiligen bestimmt, die insofern ebenfalls hier eine Wohnung gefunden haben. Der Tempel ist nach katholischer Anschauung das Haus Gottes, der Heiligen, der Priester. Dem Protestantismus ist einzig und allein die Gemeinde die Wohnstätte, die Gott auf Erden sucht und wählt. In den Herzen der Gläubigen ist er gegenwärtig. Und nur wo diese weilen, weilt er. Keine sachliche, objektive, sondern eine persönliche, subjektive Erscheinung giebt er sich. Der Tempel ist daher nur insoweit Gottes Wohnung, als er Wohnung der Gemeinde ist. Er besitzt keine Heiligkeit um der Priester willen, die hier erscheinen; um einer Hostie willen, die hier aufgestellt ist; um der Heiligenreliquien willen, die hier aufbewahrt werden; die Heiligkeit, auf die er ein Anrecht hat, kommt ihm um der Gemeinde willen zu, in der Gott wohnt, und die hier ihre Gottesdienste feiert. Während daher die Pietät des Katholizismus gegen den Tempel eine objektive Richtung nimmt, sich zu Gütern wendet, die außerhalb der Gemeindepersönlichkeit liegen, trägt die Pietät des Protestantismus gegen den Tempel eine subjektive Richtung und geht aus der Selbstachtung der Gemeinde, dem Bewußtsein ihres eignen religiösen Werthes hervor. Sie weiß sich als Wohnstätte Gottes und verleiht daher den Orten religiöse Weihe, in denen sie sich als solche erweist und bezeugt.

Fassen wir die Resultate zusammen, die sich aus der Beobachtung der liturgischen Gegensätze innerhalb beider Konfessionen uns ergeben haben. Das Christenthum ist von der katholischen Kirche nicht in seiner Reinheit und Eigenheit bewahrt, vielmehr mit Elementen der vorchristlichen Religionen, der alttestamentlichen und den heidnischen, vermischt und so entstellt worden. Der gesetzliche Zug, der das gottesdienstliche Leben durch Bestimmungen kirchlicher Gebote ordnet; die hierarchische Richtung, welche das Priesterthum durch göttliche Vorrechte auszeichnet und zum Träger des Kultus weiht; die Neigung, im Opfer den Mittelpunkt des

Kultus zu suchen; die Werthschätzung der äußeren Handlung ohne gleichmäßige Betonung der religiös-sittlichen Gesinnung — es sind Kennzeichen des alttestamentlichen Geistes, die wir wahrnehmen. Auf der andern Seite erscheint uns der Heiligenkultus als eine Reproduktion des heidnischen Polytheismus. Die Fülle der Symbole gegenüber der Geringschätzung des Wortes mahnt an die ästhetische Frömmigkeit des Heidenthums. Die Vermischung schließlich zwischen Endlichem und Unendlichem, Sichtbarem und Unsichtbarem ruft uns den naturalistisch-pantheistischen Charakter des Heidenthums in das Gedächtniß zurück. Der Protestantismus dagegen stellt die Eigenart und Reinheit des Christenthums wieder her, er geht auf die Ursprünge und Anfänge desselben zurück und legt daher den Maßstab der Biblizität an alle kirchlichen Bildungen. Er giebt daher der gläubigen Gemeinde die Freiheit zurück und vertauscht das Gesetz mit der Sitte; an die Stelle des Priesters tritt der Diener am Wort und Sakrament, an die Stelle der Laien das königliche Priesterthum der Gläubigen. Das Kreuz auf Golgatha erscheint wieder im vollen Glanze des einzigen Opferaltars, den Gott bereitet hat, keiner Erneuerung oder Ergänzung, nur steter Vergegenwärtigung bedürftig. Das Herz wird der ausschließliche Heerd des frommen Lebens, von ihm allein gehen die Flammen heiliger Liebesthätigkeit aus. Und dies Herz gehört ungetheilt dem Herrn an, dem einigen Gott, der die Fülle seines Wesens im einigen Mittler Jesu Christo der Menschheit erschlossen und mitgetheilt hat. Und wie Christus im Wort sein eignes Inneres ausgesprochen und sein Leben gedeutet hat, so ist auch das Wort Gottes, angeeignet im Wort der Predigt und wiederklingend im Wort des Gebets, der Mittelpunkt des Gottesdienstes. Denn das Wort ist die reinste Darstellung des Geistes. Vor dem Worte Gottes beugt sich die Gemeinde und im Worte des Gebetes bricht die Huldigung des Herzens hervor. In der innigsten Vereinigung mit dem Herrn bewahrt die Gemeinde das Bewußtsein der Abhängigkeit und des Unterschiedes von ihm. Und diese Verbindung der Seele mit Gott vollzieht sich nur auf dem Wege sittlicher Vermittlung, alles Natürliche kann nur, insofern es einen geistig-sittlichen Prozeß einleitet, auf die Seele wirken. Nur so verknüpft sich für das ethische Leben das Unsichtbare mit

dem Sichtbaren, nur so ist eine Vermischung beider Gebiete ausgeschlossen.

Haben wir so die liturgischen Gegensätze beider Konfessionen gezeichnet, so dürfen wir uns nun die Aufgabe stellen, die geschichtliche Entwicklung derselben darzulegen. Die Entstehung der liturgischen Prinzipien der Reformatoren bildet den Gegenstaud dieser Arbeit, wir vermögen aber ihren Werth nicht zu begreifen, wenn wir nicht auf die geschichtliche Erzeugung der entgegengesetzten liturgischen Prinzipien unser Augenmerk richten, gegen die sie streiten. Aber nicht sowohl der Entwicklungsgang des katholischen Kultus, als vielmehr die Bildung der in demselben sich bezeugenden Prinzipien ist es, der wir unser Interesse zuwenden, und es wird uns nur gestattet sein, flüchtige Seitenblicke auf die Gestaltung des Kultus selbst zu werfen, zur Erläuterung und zur Bestätigung. Und keiner Entschuldigung werden wir bedürfen, wenn wir die Ausführlichkeit dieser Entwicklung nach den Zwecken bemessen, die eine einleitende Darstellung erfüllen soll.

---

# II.

# Der Entwicklungsgang der liturgischen Prinzipien.

Die Wahrheit des Evangeliums, von den Aposteln rein und voll verkündigt, wurde doch von den Gemeinden, denen die Predigt galt, nicht so aufgenommen und angeeignet. Die Apostel überragten nicht nur die Gemeinden, nein, sie standen fast allein unter und über ihnen. Erleuchtet vom heiligen Geiste waren sie in Tiefen eingedrungen, die der Erkenntniß der übrigen Christen sich nicht erschlossen. Die Apostel standen auf einsamer Höhe. Wie wenig auch die ausgezeichneten Glieder und Führer der nach-

apostolischen Gemeinden den Sinn der apostolischen Predigt verstanden, beweisen die Schriften der apostolischen Väter.

Schon hier sehen wir die Neigung hervortreten, das Christenthum als ein neues Gesetz zu betrachten, wenn auch als ein Gesetz geistiger Art. Doch wird der Kultus noch nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Und ebenso wenig nehmen wir wahr, daß das Priesterthum als Träger des Kultus erscheint. Zeigen auch die pseudo-ignatianischen Briefe schon die sichtbaren Spuren einer Verdunklung des Begriffs des geistlichen Amts, so ist doch ein Einfluß derselben auf das Verständniß des Kultus noch nicht wahrnehmbar. Denn wenn der Brief an die Smyrnäer (C. 8) ermahnt, keine kirchliche Handlung ohne den Bischof oder einen Delegaten desselben zu vollziehen, so liegt dieser Ermahnung nur die Absicht zu Grunde, die kirchliche Ordnung zu schützen und eine Bürgschaft für die richtige Verwaltung derselben zu besitzen*). Bei Justinus Martyr finden wir nur in einer Beziehung eine Entstellung der liturgischen Begriffe, die Idee des Opfers, die er auf den Gottesdienst anwendet, ist noch rein. Er sagt ausdrücklich im Dialogus cum Tryphone, C. 117, daß die Gebete und Danksagungen der Würdigen die einzigen vollkommenen und Gott gefälligen Opfer seien, und zu diesen Gott gefälligen Opfern zählt er auch die Gebete, die bei dem Abendmahl stattfinden. Also nicht das Abendmahl selbst, sondern die dasselbe begleitenden Gebete nennt er Opfer**). Daher es denn nach Justin dahin

---

*) Cureton Corpus Ignatianum (Berlin 1849) p. 109: *μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τὶ πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν· ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. — — οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵν' ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται.*

**) Opera ed. Otto, Tom. I, Pars II, p. 392—394: *πάσας οὖν διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ· — — — — ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι καὶ αὐτός φημι.*

kam, daß man der Danksagungsgebete, mit denen die Abendmahlsfeier sich verknüpfte, die Abendmahlselemente „die Danksagung“ (εὐχαριστία) genannt wurden*). Haben wir insofern keinen Anlaß, eine Entartung der liturgischen Vorstellungen wahrzunehmen, so sind wir nicht in derselben Lage bei der Frage nach dem Zusammenhange, in denen er die Elemente des Abendmahls zu Leib und Blut des Herrn stellt. Die Aeußerung des Justin, die hier in Betracht kommt, längst ein Gegenstand vielfacher und abweichender Interpretation, hat allerdings etwas Unbestimmtes; uns aber scheint sie die Idee einer Transsubstantiation in sich zu schließen**). Bei Irenäus finden wir schon ein größeres Maß der Entstellung der liturgischen Begriffe. Während Justin als das Gott gewidmete Opfer nur die Gebete ansah, die Gaben als Darbringungen betrachtete, welche der Gemeinde dienen sollten, erkennt Irenäus in den auf den Altar gelegten Gaben Gott geweihte Gaben. Es sind die Vertreter der von Gott geschenkten Naturerzeugnisse, die ihm als Dankopfer zurückgegeben werden***). Fragen wir nun, in welches Verhältniß er die Abendmahlselemente zu den sakramentalen Faktoren stellt, so können wir nicht läugnen, daß hier ein gewisses Dunkel nicht völlig überwunden werden könne. Fest scheint uns aber zu stehen: 1) daß eine reale Einigung zwischen den Elementen und einer übernatürlichen Gabe angenommen wird, vermöge deren jene Leib und Blut Christi werden; 2) daß Leib und Blut Christi, die in der Eucharistie gegenwärtig sind, ebenso

---

*) Otto, T. I, P. I, p. 156: *καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ᾽ ἡμῖν εὐχαριστία.*

**) Otto, T. I, P. I, p. 156: *ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ᾽ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Uns scheint der Gedanke hier ausgesprochen zu sein, daß ebenso Brod und Wein Leib und Blut Christi werde, wie Christus in der Menschwerdung Leib und Blut angenommen habe.

***) Ed. Stieren. I, p. 616: „Oportet enim nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes.“

materiell gedacht werden, wie das im Kreuzestode dahingegebene leibliche Leben; 3) daß die Auferstehung und Unvergänglichkeit unseres Leibes als Frucht der eucharistischen Speise erscheint*).

Wollen wir nun auch gestehen, daß Irenäus nicht deutlich von einer Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Christi geredet hat, so läßt es sich doch nicht längnen, daß er die Gedankenrichtung eingeschlagen hat, auf deren Linie sich die Transsubstantiationsidee findet; der Unterschied zwischen ihm und Justin kann nur ein geringfügiger sein. Dagegen sehen wir bei Irenäus schon den Opferbegriff gröber werden. Während Justin die sinnlichen materiellen Gaben einzig und allein mittelbar als Opfer an Gott betrachtet, sie unmittelbar als der Gemeinde, den Armen gewidmet ansieht, erkennt Irenäus in ihnen unmittelbar Gott geweihte Darbringungen. Sehen wir ab von der Verschiedenheit der Gesinnung, die Glieder des Neuen Bundes von Gliedern des Alten unterscheidet, so stehen die unblutigen Opfer des Neuen Bundes mit den unblutigen Opfern des Alten Bundes auf derselben Linie**). So sehen wir Irenäus noch in dem Vorstellungskreis des Alten Bundes befangen. Daß er aber, wie

---

*) Lib. IV, C. XVIII, V beweisen den ersten und dritten Satz: *ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* Stieren. I, 618—619, Lib. V, C. II, II tritt für den zweiten Satz ein. Um zu belegen, daß wir Glieder am Leibe Christi sind, citirt er Eph. 5, 30: *καθὼς μακάριος Παῦλός φησιν, ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ· ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ· οὐ περὶ πνευματικοῦ τινὸς καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα· τὸ γὰρ πνεῦμα οὔτε ὀστέα οὔτε σάρκα ἔχει· ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας, τῆς ἐκ σαρκὸς καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστώσης· ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ, τρέφεται, καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται.*

**) IV, XVIII, II; Stieren., p. 614: „Et non genus oblationum reprobatum est; oblationes enim et illic, oblationes autem et hic; sacrificia in populo sacrificia in ecclesia; sed species immutata est tantum, quippe quum jam non a servis, sed a liberis offeratur."

Justin, das Abendmahl nicht in der Reinheit der Begriffe faßt, die evangelischer Lehre entspricht, daß er weder den ethischen Bedingungen der Kommunion gerecht wird, noch der Erhabenheit des verklärten Leibes Christi über die irdische Daseinssphäre eingedenk bleibt, dafür können wir vielleicht aus dem Gegensatz gegen die spiritualistische Gnosis erklärende Gründe schöpfen, der den Anlaß bot, in der Betonung der Realität der Leiblichkeit Christi und der Werthschätzung der Leiblichkeit überhaupt die Grenzen der evangelischen Wahrheit zu überschreiten.

Wenn wir uns nun zu Clemens Alexandrinus wenden, so werden wir von vornherein die Voraussetzung hegen dürfen, daß die idealisirende Richtung, der er folgt, ihn vor Abwegen zu Anschauungen geschützt haben werde, in denen der Katholizismus sich vorbereitet. Diese Voraussetzung wird nicht getäuscht. Allerdings kennt auch er ein Opfer, das außer dem Kultus dargebracht wird, der gottgefällige Wandel, ein anderes, das ebensowohl innerhalb als außerhalb des Kultus seine Stätte findet, das Gebet; aber das Abendmahl wird nur insofern mit dem Opferbegriff verknüpft, als die dasselbe begleitenden Gebete unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden *). Wenn an einem anderen

*) Stromata, lib. VII C. VII. (ed. Dindorf, tom. III, p. 294): *αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῷ εὐχαί τε καὶ αἶνοι καὶ αἱ πρὸ τῆς ἑστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι παρὰ τὴν ἑστίασιν πρόγε τῆς κοίτης, ἀλλὰ καὶ νύκτωρ εὐχαὶ πάλιν· διὰ τούτων ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ θείῳ χορῷ ἐκ τῆς συνεχοῦς μνήμης εἰς ἀείμνηστον θεωρίαν ἐντεταγμένος· τί δ᾽· οὐ καὶ τὴν ἄλλην θυσίαν τὴν κατὰ τοὺς δεομένους ἐπίδοσιν καὶ δογμάτων καὶ χρημάτων γινώσκει; καὶ μάλα.* Wir übersetzen: „So sind seine Opfer (nämlich des Gnostikers, des vollkommenen Christen) Gebete und Lobpreisungen und das Lesen der Schriften vor dem Mahle (der Eucharistie); Psalmen und Hymnen während des Mahles (die gewöhnliche Mahlzeit), bevor er sich niederlegt; aber auch wieder nächtliche Gebete. Dadurch einigt er sich mit dem göttlichen Chor (der Engel), indem er in Folge des stetigen Gedächtnisses zu einem stetigen Gedenkens würdigen Schauen berufen ist. Aber wie? Kennt er nicht auch das andere Opfer, die Mittheilung geistiger und irdischer Güter an die derselben Bedürftigen? Gewiß!" Clemens will sagen, daß das ganze Leben des Gnostikers, innerhalb und außerhalb des Kultus, ein Opfer ist.

Orte *) Melchisedek ὁ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας genannt wird, so ist damit weder gesagt, daß der Geistliche, der das Abendmahl spendet, als Antitypus des Melchisedek ein Priester in einem anderen Sinne sei als ein jeder Christ; noch ist dadurch, daß das typische Brod und der typische Wein als eine geheiligte Speise bezeichnet wird, etwas Anderes von der Eucharistie ausgesagt, als was ein jeder Christ, welche theologische Ansicht er auch immer vom Wesen der Eucharistie hege, zugestehen wird. Haben wir gesehen, daß die Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl von Clemens in einer der evangelischen Wahrheit durchaus nicht zu nahe tretenden Anschauung vollzogen ist, so liegt uns nun die Aufgabe ob, zu fragen, ob dieselbe Reinheit in dem Begriff des Abendmahls als Sakraments bewahrt ist. Wir hören Clemens von dem Leibe und Blute Christi als Gegenstande der Aneignung nur in symbolischem Sinne reden. Wenn der Herr sagt: „Esset mein Fleisch und trinket mein Blut", so sollen wir diese Worte nicht buchstäblich, κοινότερον, verstehen, vielmehr ist dies ihr Sinn: „Fleisch nennt er bildlich den heiligen Geist, denn von ihm ist das Fleisch (Christi) bereitet. Blut nennt er uns in verhüllter Rede den Logos, denn ein reiches Blut ist der Logos über das Leben ausgegossen. Die Mischung beider (d. h. die Einheit des Geistes und des Logos) ist der Herr, die Nahrung der Unmündigen, der Herr ist Geist und Logos, die Nahrung, das ist der Herr Jesus, das ist der Logos Gottes, Fleisch werdender Geist, geheiligtes himmlisches Fleisch." Das Objekt des Genusses im Abendmahl ist der mit dem heiligen Geiste geeinte Logos, dessen sinnliche Existenz nur den Zweck hat, uns zum Bewußtsein des hinter derselben waltenden himmlischen Wesens zu führen **). Ebenso be-

---

*) Stromata, lib. IV, C. XXV. Dindorf II, 410; vgl. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer (Erlangen 1851), S. 121.

**) Die im Text gegebene Uebersetzung haben wir der werthvollen Abhandlung von Steitz: „Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche" (Jahrbücher für deutsche Theologie 1865, Heft I) entnommen, der wir überhaupt häufig gefolgt sind, deren vorangehenden Artikel (a. a. O. 1864) wir benutzt haben, wie wir auch im Verlauf oft uns an sie anschließen werden. Die

stimmt spricht sich über die symbolische Bezeichnung der Elemente als Leib und Blut Christi Paed. II, II aus. Clemens unterscheidet einen doppelten Sinn, der mit dem Begriff des Blutes Christi sich verknüpfen kann, es kann darunter das *σαρκικὸν αἷμα* verstanden werden, durch welches Christus uns vom Verderben erlöst hat [durch den Kreuzestod], sodann aber auch das *πνευματικόν*, mit dem wir gesalbt werden [der heilige Geist]. Das Blut Jesu trinken heißt daher, an der Unvergänglichkeit des Herrn Antheil nehmen; die Kraft des Logos ist aber der Geist, wie das Blut des Leibes. Clemens will sagen: da durch das vergossene Blut Christi wir von der *φθορά* befreit worden sind, so müssen wir, um zur *ἀφθαρσία* zu gelangen, den Tod Christi uns aneignen, *αἷμα τοῦ Ἰησοῦ πιεῖν*. Dies geschieht aber durch die Aneignung des Geistes, welcher die *ἰσχὺς* des Logos ist, und gegenwärtig für ihn, was das Blut dem Leibe. Der Geist ist das allen geschichtlichen Bethätigungen Christi zu Grunde liegende und den bleibenden Werth derselben bewahrende Element. Der Geist verbindet sich nun mit dem Menschen, so wie der Wein in der Abendmahlsfeier mit dem Wasser. Jene Vereinigung führt zur Unvergänglichkeit, diese zum Glauben [an die durch die Symbole dargestellten himmlischen Realitäten]. Die Eucharistie ist nun die Verbindung des Logos und des Trankes, deren gläubiger Genuß an Leib und Seele heiligt. So vereinigt sich der Geist mit der Seele, die sich von ihm leiten läßt, und der Logos mit dem Fleisch, um dessen willen er Fleisch geworden ist. [Indem der Geist, das Lebensprinzip des Logos, sich mit der Seele vereinigt, wohnt und waltet der Logos in unserem Fleisch; unser sinnlich-irdisches Dasein ist in seinen Dienst gestellt und damit der Zweck seiner Menschwerdung erreicht.] *)

---

übersetzte Stelle lautet im Original, Paedagogus I, VI; Dindorf I, 160: *σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ, καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται ἡ σάρξ· αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται, καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλούσιον ὁ λόγος ἐπικέχυται τῷ βίῳ· ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖς ὁ κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων· ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, ἁγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος.*

*) Dindorf I, 230: „*διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν,*

Für Clemens zerfällt das Abendmahl in zwei zeitlich und ideell verknüpfte Akte, den leiblichen Genuß von Brod und Wein und die geistige Aneignung des Logos und heiligen Geistes, die durch jenen Akt angedeutet ist. Und während der erste Akt jenseits sittlicher Thätigkeiten liegt, ist dieser an den Glauben geknüpft. So sehen wir Clemens einen ethisch reinen Standpunkt in der Feststellung der sakrifiziellen und sakramentalen Beziehungen des Abendmahls bewahren.

Es ist wieder vor allem der Sakramentsbegriff des Origenes, den wir untersuchen müssen, um seinen Beitrag zur Gestaltung der liturgischen Prinzipien zu erkennen*). Der Begriff der Taufe bewahrt die symbolischen Beziehungen. Nicht an den äußeren Vollzug der Taufe ist die Ertheilung des heiligen Geistes geknüpft, ihn empfängt nur der Würdige, der vorher sich gereinigt hat und in einem gewissen Maße schon in der Gemeinschaft des heiligen Geistes sich befindet. In diesem Sinne ist die Taufe *σύμβολον — καθαρσίου ψυχῆς*. Aber sie ist nicht bloß Sinnbild einer schon vorhandenen christlichen Gesinnung, sie ist auch ein Sakrament und vermittelt insofern Geistesgaben und Gnadengeschenke, in deren Besitz die Seele vorher entweder überhaupt nicht oder nicht in einem solchen Maße sich befunden hat. Denn die Sündenvergebung ist von der Taufe abhängig, *οὐκ ἔστιν ἄφεσιν ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν*. Die Taufe ist *χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή*. Ihre Kraft aber geht nicht vom

---

*τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. καὶ τοῦτ᾽ ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις ποτοῦτε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκιρνάντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ᾽ αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι᾽ ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ.*

*) Redepenning, Origenes (Bonn 1841), S. 46. Höfling a. a. O., S. 131—190. Steitz a. a. O., Jahrgang 1865, Heft I, S. 78—108 und der Aufsatz: „Die Bußdisziplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten“, Jahrbuch f. d. Th. 1863, Heft I, S. 153 ff.

Wasser, sondern von dem heiligen Geist aus. Nichtsdestoweniger ist es gerade die Lehre des Origenes von der Taufe, welche ihn nöthigte, die liturgischen Begriffe nach einer irrthümlichen Richtung hin umzubilden. In Origenes sehen wir die Kirche katholische, dem evangelischen Bewußtsein widerstreitende, liturgische Ideen vertreten. Für Origenes besitzt nämlich die Taufe nur die Kraft, die Sünden zu vergeben, welche vorher begangen sind, während die nachher begangenen durch besondere Opfer gesühnt werden müssen. Als solche nennt er das Martyrium, das Almosen, die Vergebung gegen uns begangener Schulden, die Bekehrung eines Sünders, die Fülle der Liebe, die in der Beichte sich offenbarende Buße *). Ja er erklärt auch, daß die Heiligen die Vergebung fremder Sünden vermitteln. Nun fügt er allerdings hinzu, daß diese nur per meritum sanguinis Christi eine solche Wirkung hervorzubringen vermögen, und zwar nicht kraft einer den Heiligen eignenden Gewalt, sondern vermöge ihrer Gebete; caeteri enim precibus peccata, hic solus potestate dimisit **); nun beschränkt er allerdings auch den Umfang dieser sühnenden Fürbitten, indem er sagt, daß sie nur auf Einzelne, nicht auf die menschliche Gesammtheit, pro parte aliqua, *ὀλίγοι τινές*, *πλείονες*, zu wirken vermögen, aber er erkennt außer dem Opfer Christi satisfaktorische Leistungen an, er verringert den absoluten Werth jenes, er verringert ebenso in einem pelagianischen Sinne die Gewalt der Sünde. Auf diese pelagianische Richtung

---

*) In Levit., hom. II, 4; Delarue, Tom. II, p. 190—191: „Audi nunc, quantae sint remissiones peccatorum in Evangeliis. Est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quae pro eleemosyna datur. Dicit enim Salvator: Verumtamen date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis. Quarta nobis fit remissio peccatorum, per hoc quod et nos remittimus peccata fratribus nostris. — — — — — Quinta peccatorum remissio est, cum converterit quis peccatorem ab errore viae suae. — — — Sexta quoque fit remissio per abundantiam charitatis, — — — — — — — — — — — — Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrymae suae panes die ac nocte et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam."

**) Numeri, hom. XXIV, I; Delarue, Tom. II, p. 361 sqq.

weist auch die Beziehung der Taufe auf die aktuellen Sünden statt der immanenten Sünde. Müssen wir also zugestehen, daß der evangelische Begriff sowohl der Sünde als der Versöhnung von Origenes verletzt ist, so müssen wir auf der anderen Seite doch auch aussprechen, daß Origenes sich immer im Gebiet des Idealen, Sittlichen bewegt. Es sind durchaus ethische Akte, an die er die Versöhnung knüpft. Keine Spur einer Werthschätzung des opus operatum läßt sich wahrnehmen. Und ebenso wenig ist Origenes geneigt, den ideal-ethischen Prinzipien im Begriff des Priesterthums untreu zu werden. Wohl weiß er von Priestern, welche die Sünden vergeben und behalten, aber dieses Priesterthum ist nicht an den Besitz eines kirchlichen Amtes, sondern einzig und allein an sittliche Bedingungen geknüpft. „Wer von Jesus mit dem heiligen Geist begabt ist, wie die Apostel, und an den Früchten erkannt werden kann, als einer, der den heiligen Geist aufgenommen hat und geistlich geworden ist, so daß er, wie der Sohn Gottes zu allen bewußten Handlungen vom Geist getrieben wird, der erläßt, was Gott erläßt, und behält die unerläßlichen Sünden, indem er, ganz wie die Propheten Gott dienten, indem sie nicht die eignen, sondern des göttlichen Willens Entschlüsse verkündeten, auch selbst Gott dient, der allein die Gewalt hat, zu vergeben.“ Diese geisterfüllten Menschen „wissen, vom Geist gelehrt, für welche Sünden, und wann, und in welcher Weise Opfer gebracht werden dürfen, und erkennen, für welche dies nicht geschehen darf“ *). Origenes kennt allerdings auch Priester im amtlichen Sinne, aber diese sind keineswegs durch den Besitz des Amtes auch im Besitz der Gaben des heiligen

---

*) De oratione, C. XXVIII; Delarue, Tom. I, p. 255: *ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς οἱ ἀπόστολοι, καὶ ἀπὸ τῶν καρπῶν γινώσκεσθαι δυνάμενος, ὡς χωρήσας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικὸς τῷ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἄγεσθαι τρόπον υἱοῦ θεοῦ ἐφ᾽ ἕκαστον τῶν κατὰ λόγον πρακτέων, ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεὸς καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων, ὑπηρετῶν, ὥςπερ οἱ προφῆται ἐν τῷ λέγειν οὐ τὰ ἴδια, ἀλλὰ τὰ τοῦ θείου βουλήματος τῷ θεῷ, οὕτω καὶ αὐτὸς τῷ μόνῳ ἐξουσίαν ἔχοντι ἀφιέναι θεῷ. — — — — ἴσασιν ὑπὸ τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι, περὶ ὧν χρὴ ἀναφέρειν θυσίας ἁμαρτημάτων, καὶ πότε, καὶ τίνα τρόπον, καὶ γινώσκουσι, περὶ ὧν οὐ χρὴ τοῦτο ποιεῖν.*

Geistes. Denn die Identität von unsichtbarer und sichtbarer Kirche erkennt er keineswegs an, und daher fällt ihm die Ordnung der Kirche und die Ordnung des Reiches Gottes keineswegs zusammen. Er hält es für möglich, daß jemand Mitglied der sichtbaren Kirche bleibt, während er aus der unsichtbaren Kirche ausgeschlossen ist, und umgekehrt, daß diese ihm das Bürgerrecht nimmt, während jene es ihm bewahrt *). Im Gebiet des Idealen bewegt sich auch Origenes, insofern er den Begriff des Opfers auf das Abendmahl anwendet. Das Abendmahl ist die Darbringung der Erstlinge vor Gottes Angesicht als Symbol des Dankes gegen ihn, sie verbindet sich daher mit Gebeten, die der Hohepriester Christus vor den himmlischen Altar Gottes trägt. Brod und Wein als Repräsentanten der erhaltenden Nahrung und Danksagungen sind die Opfer, die in der Feier der Eucharistie gebracht werden **). Wir sehen, die Anschauung des Irenäus wird von Origenes getheilt; die reinere Ansicht des Justin, der in Brod und Wein nicht sowohl Gott als vielmehr der Gemeinde dargebrachte Gaben erkannte, der daher ihnen keine religiöse, sondern eine sittliche Beziehung gab, vielmehr nur den Gebeten den religiösen Opferbegriff zuerkannte, hat jener Anschauung Raum gegeben, die einer sinnlichen Verkörperung des Dankes in symbolischer Darstellung bedurfte. Aber das sinnliche

---

*) Homil. XIV in Levit., C. II u. III; Delarue, Tom. II, p. 258: „Peccavit aliquis fidelium, iste etiamsi nondum abjiciatur per episcopi sententiam, jam tamen per ipsum peccatum, quod admisit, ejectus est: et quamvis intret ecclesiam, tamen ejectus est, et foris est segregatus a consortio et unanimitate fidelium." p. 260: „E contrario interdum fit, ut aliquis non recto judicio eorum, qui praesunt ecclesiae, depellatur et foras mittatur. Sed ipse non ante exiit, hoc est, si non ita egit, ut mereretur exire, nihil laeditur in eo, quod non recto judicio ab hominibus videtur expulsus. Et ita fit, ut interdum ille, qui foras mittitur, intus sit, et ille foris, qui intus retineri videtur."

**) Contra Celsum, lib. VIII, c. 34 u. 57: ᾧ δὲ τὰς ἀπαρχὰς ἀποδίδομεν, τούτῳ καὶ τὰς εὐχὰς ἀναπέμπομεν, ἔχοντες ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. — — — — — ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος εὐχαριστίας καλούμενος. Delarue, Tom. I, p. 766. 784.

Element ist doch ganz für die Idee durchsichtig, als ihr Leib und Organ. Dafür legt auch die Lehre des Origenes über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl Zeugniß ab. Er unterscheidet Brod und Wein auf der einen, das Wort Gottes auf der anderen Seite. Ersteres besitzt dieselben Eigenschaften wie jedes andere Brod und wird ebenso wie dieses sowohl aufgenommen wie ausgeschieden. Eine heilsame Wirkung aber bringt das Abendmahl nach dem Maße des subjektiven Glaubens, und zwar vermöge des verkündeten Wortes, hervor, an welcher nur Theil nimmt, wer würdig die Speise genießt. Brod und Wein ist auch nur im symbolischem Sinne Christi Leib und Blut *). Die nährende und erquickende Kraft des Wortes Christi, das aber, weil es von ihm ausgeht, seine Gegenwart in sich trägt, ist in Brod und Wein dargestellt, und sie ist es, die Christus als seinen Leib und sein Blut bezeichnet **).

Schon Origenes könnte uns Anlaß geben, auf eine Veränderung der liturgischen Gesammtanschauungen der Kirche, die sich in der Bildung und Pflege der disciplina arcani zeigt, unsere Aufmerksamkeit zu richten, wenn nicht der Gegensatz zwischen Esoterischen und Exo-

*) Comment. in Matth. XI, 14; Delarue, Tom. III, p. 499—500: τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, κατ᾽ αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν, εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως, ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ᾽ ὁ ἐπ᾽ αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν· καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος.

**) In Matth. comment., ser. 85 zu XXVI, 26—28; Delarue, Tom. III, p. 898: „Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens et panis de pane coelesti — — —. Et potus iste, quem Deus Verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium — — —. Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit, et verbum, quod laetificat cor."

terischen, den er kennt, insofern von dem sonst in der Kirche gültigen abweicht, als er in ihm nicht sowohl die vollberechtigten Mitglieder der Kirche von den nur mit beschränkten Rechten versehenen, oder die Mitglieder der Kirche von den Heiden und Juden unterscheidet, sondern vielmehr damit eine höhere von einer niederen Erkenntnißstufe innerhalb der christlichen Bildungssphäre, die *γνῶσις* von der *πίστις*, unterscheidet. Eine klare, durch keine Sondertheologie getrübte Anschauung des kirchlichen Verständnisses der disciplina arcani empfangen wir aus den Schriften Tertullians. Es sind natürlich die vormontanistischen Schriften, auf deren Inhalt wir uns gegenwärtig beschränken. Im siebenten Kapitel des Apologeticums*) widerlegt er die sittlichen Verdächtigungen, denen der christliche Kultus ausgesetzt war, mit der Erinnerung, daß niemand wissen könne, was in demselben geschehe, da gesetzlich allen Mysterien gegenüber die Verpflichtung des Schweigens gelte. „Wenn schon die eleusinischen und samothrakischen Mysterien sich in Geheimniß hüllen, um wie viel mehr solche, welche zuweilen selbst die menschliche Rache herausfordern würden, während die göttliche vielmehr aufgespart wird. So können Mitglieder der christlichen Gemeinde nicht Verrath geübt haben. Aber ebenso wenig Fremde. Denn wie sollten sie Kenntniß erlangt haben, da immer sogar fromme Einweihungen Uneingeweihte fern halten und vor Lauschern schützen." Diese Worte vergegenwärtigen uns die Gestalt des Gottesdienstes im letzten

*) Oehler I, 138: „Si semper latemus, quando proditum est, quod admittimus? immo a quibus prodi potuit? Ab ipsis enim reis non utique, cum vel ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur. Samothracia et Eleusinia reticentur, quanto magis talia, quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocabunt, dum divina servatur? Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei. Et unde extraneis notitia, cum semper etiam piae initiationes arceant profanos et arbitris caveant." Wir sind der Uebersetzung von Kellner gefolgt (Bibliothek der Kirchenväter [Kempten 1870], Bd. VI, S. 39), nur nicht zuletzt, indem Kellner der Lesart „ab arbitris caveant" oder „caveatur" folgt, während wir die Oehlers zu Grunde gelegt haben, die sich durch die auch von ihm citirte Stelle Ad Nationes 1, 7 empfiehlt: „Oro vos, extraneis unde notitia, cum etiam justa et licita mysteria omnem arbitrum extraneum caveant."

Drittel des zweiten Jahrhunderts. Die Verfolgungen hatten die Kirche veranlaßt, um ihre Feier gegen Verleumdungen zu sichern, nicht bloß die thätige Theilnahme, sondern auch die Gegenwart im Gottesdienste auf die Getauften zu beschränken. Dies war die Praxis, der noch in der Zeit des Justin die Kirche folgte. Zur Zeit des Origenes und Tertullian dagegen erscheint der Gottesdienst getheilt; die erste homiletische Hälfte versammelt Katechumenen und Gläubige, die zweite, eucharistisch-sakramentale, ist nur Letzteren zugänglich. Und diese sind verpflichtet, ein unverbrüchliches Schweigen über den Inhalt dieser Feier zu bewahren. Die Form der heidnischen Mysterien ist das Muster, dem die Kirche den Gottesdienst nachbildet. Daß die Kirche die Abendmahlsfeier ohne Gegenwart fremder Zeugen begehen wollte, kann ihr nicht zum Vorwurf gereichen. Auch Christus hat in stiller und vor der Welt geschützter Liebesgemeinschaft das Abendmahl feiernd eingesetzt. Ob die Kirche klug handelte, daß sie den Gottesdienst der Gläubigen in ein Geheimniß hüllte, kann zweifelhaft erscheinen. Ob sie nicht dem heidnischen Verdachte neuen Nahrungsstoff durch das Geheimniß gab, kann mit Recht gefragt werden. Wir wollen diese Frage nicht entscheiden. Wichtiger ist es uns die Folgen wahrzunehmen, welche die Arcandisciplin hervorbrachte. Sie gewöhnte daran, das Wort dem Sakrament hintan zu setzen, denn während jenes auch den Katechumenen mitgetheilt wurde, blieb dies ihnen entzogen. Doch auch in dieser Hinsicht mag immer noch ein milderes Urtheil Platz greifen. Es mag zugegeben werden, daß das Sakrament, weil es die einheitliche Zusammenfassung unseres religiösen Lebens in der Form der Unmittelbarkeit bedingt und vermittelt, einer höheren Stufe des christlichen Bewußtseins entspreche als das Wort der Predigt, welches die Arbeit der Reflexion voraussetzt und, wie gleichmäßig es auch alle Kräfte des Geistes in Anspruch nimmt, sie dennoch nicht zu einer den idealen Selbstgenuß des Daseins gewährenden Gemeinschaft zusammenzuschließen vermag. Man kann ein solches Zugeständniß machen, ohne zu vergessen, daß von dem Wort der Predigt die Heilswirksamkeit ausgeht, während sie sich im Sakrament vollendet; daß die centralen ethischen Funktionen durch die Predigt erzeugt werden, während die Früchte der Predigt

des Worts in der Feier des Sakraments zur Seligkeit der freudigsten Heilsgewißheit reifen.

Die Gefahr, in welcher die disciplina arcani den christlichen Gottesdienst stürzte, lag auf einem anderen Gebiete. Die Verhüllung der eucharistisch-sakramentalen Feier bezog sich nicht nur auf den Genuß der gesegneten Elemente, auf die Deutung des Sinnes der communio, er erstreckte sich auch auf die Gebete und Symbole, die den Vollzug der communio umschlossen. Sie wurden ebenfalls geheim gehalten. So konnte es geschehen, daß jene begleitenden liturgischen Bestandtheile an der Dignität des Sakraments Theil nahmen, dessen Feier sie angehörten. Und wie das Sakrament eine ihm eigene Kraft besitzt, vermöge der objektiven Idee, der es dient, so erschienen nun auch jene Symbole und Gebete als Heiligthümer, die mit göttlichen Kräften erfüllt seien, gleichsam als Sakramente im weiteren Sinne. Der menschlich-subjektive Theil dieses Kultus, das sakrifizielle Element, empfing denselben Werth, welchen der göttlich-objektive Theil des Kultus, das sakramentale Element, mit Recht in Anspruch nehmen durfte. Die Gaben Gottes und die Gaben des Menschen, die Gnadenmittel und die Darbringungen, wurden für das Bewußtsein der Kirche auf dieselbe Linie gestellt, der spezifische Unterschied wurde auf einen graduellen reducirt. Diese Verirrung erwuchs einer zwiefachen Wurzel. Die Kirche faßte sich mittelst des Episkopats damals zu einer geschlossenen Gestalt zusammen. Der Kampf gegen die heidnische Verfolgung wie gegen die häretische Gnosis nöthigte dazu. Eine straffe Zucht, eine gefestigte Verfassung war der Kirche unentbehrlich. Auch der Gottesdienst empfing immer mehr einen objektiven Charakter. Aber die Kirche überschätzte den Werth heilsamer menschlicher Ordnung und sah in ihr ein göttliches Heiligthum. Sie fing an ihre menschliche Erscheinung und ihr göttliches Wesen gleichzustellen. Zugleich im Bewußtsein der Gefahren, die von einer zügellosen Subjektivität ausgehen, und deren Wirkungen sie im Kampf gegen die Gnosis kennen gelernt hatte, pflegte sie die objektiven Elemente in Kultus und Verfassung, aber nicht ohne ihren Werth zu überschätzen und ihnen Wirkungen zuzuerkennen, die nur der ethischen Bewegung und Thätigkeit des Subjekts ihren Ursprung danken. Wie die

Kirche ihre menschliche Erscheinung in die Glorie ihres göttlichen Wesens hüllte und versenkte, so legte sie den Reichthum des frommen subjektiven Lebens in die festen Autoritäten der objektiven Formen. Sie hob die menschliche Natur ihres Daseins in die göttliche, den subjektiven Faktor ihres Wirkens in den objektiven auf.

Tertullian ist sich auf das deutlichste des Zusammenhanges der heidnischen Mysterien mit dem christlichen Kultus bewußt. Er sieht in jenen eine satanische Nachahmung dieses. Auch in den Mysterien wird getauft und an diese Taufe die Sündentilgung geknüpft; in den Mithrasmysterien wird die Stirn gezeichnet, auch sie kennen eine Darbringung des Brodes als Abbild der Auferstehung *).

Es ist an sich möglich, wir haben es bei Origenes gesehen, in der Aneignung der Mysterienform die symbolischen Beziehungen der Handlungen, die vollzogen, der Formeln, die angewendet wurden, zu bewahren; wir haben aber auch gesehen, daß die Stimmung der Kirche einer Richtung folgte, die den ethischen und subjektiven Bedürfnissen nicht gerecht werden konnte, vielmehr einer ausschließlich objektiven und sachlichen Auffassung des Kultus verfallen mußte. Die Lehre Tertullians von der Taufe liefert dafür den deutlichsten Beweis. Er geht von dem Gedanken aus, daß der heilige Geist das Wasser heilige und ihm eine heiligende Kraft verleihe **). Vermöge dieser Identität von Wasser und heiligem Geist wird denn der Taufe die Kraft

---

*) De Praesc. Haeret., C. XL; Oehler II, 38: „— ipsas quoque res sacramentornm divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse (sc. diabolus) quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum" (Entsündigung, expositio = depositio, vgl. Oehler in der Anmerkung) „de lavacro repromittit: et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit."

**) De baptismo, C. IV; Oehler I, 623: „Supervenit — — spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. — — — — — — — — — spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur."

zuerkannt, eine leibliche Reinigung des Geistes und eine geistige Reinigung des Fleisches zu wirken. Diese Darstellung wird nun aber im sechsten Kapitel der Schrift De baptismo nach zwei Seiten hin modificirt. Einmal nämlich wird durch die Taufe nicht im engeren Sinne der heilige Geist erlangt, sondern vielmehr eine Geisteswirkung, nämlich die Reinigung, gewährt und zwar unter der Einwirkung des Engels, der die heilende Wirkung der Gewässer vermittelt. Die Taufe trägt einen wesentlich negativen Charakter. Sodann erinnert er daran, daß nur der Glaube die Vergebung der Sünde erlangt, und beweist so, wie er im Widerspruch mit der Annahme einer objektiv-magischen Thätigkeit doch die ethische Anschauung zu behaupten sucht. Unvereinbare Faktoren ringen mit einander *). Die positive Mittheilung des heiligen Geistes knüpft Tertullian an die auf die Taufe folgende Handauflegung, während die Salbung, welche zwischen die Taufe und Handauflegung tritt, unter den Gesichtspunkt der positiven Geisteswirkungen gestellt wird **).

Da Tertullian in der Taufe den Reinigungsprozeß definitiv vollzogen denkt, so mußte er für die nach der Taufe begangenen Sünden eine Sühnung durch menschliche Leistung fordern. Diese Leistung ist nun die Buße, die im Bekenntniß sich vollzieht. Aber es ist dies nicht sowohl ein Bekenntniß vor dem Priester, sondern vielmehr vor Gott, und diese nennt er allerdings eine satisfactio ***). Dem entspricht es, daß er das Priester-

*) Oehler I, 625—626: „Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur — — angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat.“ Leimbach (Zeitschrift für hist. Theol. 1871, S. 113) versteht, ohne einen Beweis dafür zu bringen, trotz des gegen ihn zeugenden Zusammenhanges, unter dem angelus einen Priester.

**) Oehler I, 626: „In nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit. — — — — Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum.“

***) De poenitentia, C. VIII; Oehler I, 659. Gleich dem verlorenen, nun aber zurückkehrenden Sohne soll der Bußfertige zu Gott sprechen: „Deliqui — pater, nec dignus ego jam vocari tuus. Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat. Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae.“

thum als ein allgemeines betrachtet und nur in der Idee der geordneten Verfassung den Grund findet, daß die kirchlichen Funktionen von besonderen kirchlichen Beamten vollzogen werden *). Verschwiegen darf es indessen nicht werden, daß wir Tertullian schon unter dem Einfluß einer verderblichen Richtung sehen, die der Kirche die größesten Gefahren brachte. In der eben angezogenen Stelle werden die Kleriker „majores" und im selben Kapitel der Bischof „summus sacerdos" genannt. Der falsche Name war schon gültig geworden, bald sollte der falsche Geist heraufbeschworen werden! Er war im Begriff zu erscheinen und wartete nur noch auf den Ruf. Aber von Tertullian ging er nicht aus. Dafür legt der Opferbegriff Zeugniß ab. Denn das Gott gefällige Opfer ist ihm nur das Gebet, also ein ethischer Akt **). Ist dies Opfer ein geistiges und freies, weil es ein Gebet ist, so können wir doch nicht läugnen, daß es Tertullian nicht vermocht hat, das Wesen des Gebetes in der Tiefe zu erfassen, die jede gesetzliche Beschränkung der individuellen Freiheit vermeidet. Dies zeigt sich in der Stellung, die er dem Gebet des Herrn anweist. Denn wenn er auch weit davon entfernt ist, das individuelle Gebet auf das Gebet des Herrn zu beschränken, so läßt er doch kein Gebet zu, dem nicht jenes als legitima oratio vorangegangen ist ***). Das Opfer des Gebetes steht ihm im

*) De baptismo, C. XVII; Oehler I, 636: „Baptismus — ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea majoribus competant, ne sibi adsumant dicatum episcopi officium! Episcopatus aemulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus apostolus, sed non omnia expedire."

**) De oratione, C. XXVII u. XXVIII; Oehler I, 582: „Als opima hostia erscheint die saturata oratio. Haec est enim hostia spiritalis, quae pristina sacrificia delevit. — — — — Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit."

***) De orat., C. X; Oehler I, 564: „Quoniam tamen dominus prospector humanarum necessitatum seorsum post traditam orandi disciplinam, Petite, inquit, et accipietis, et sunt, quae petantur pro circumstantia cujusque, praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento, accedentium desideriorum jus est superstruendi extrinsecus petitiones." — — —

Zusammenhange mit dem gesammten christlichen Leben, und er stellt daher die Bezeugungen desselben ebenfalls unter den Gesichtspunkt des Opfers. Aber auch hier sehen wir ihn wieder den gesetzlichen Weg betreten und in leiblicher Askese ein Gott gefälliges Opfer erkennen *), während er in der Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl noch auf demselben Standpunkte, den die Kirche bis dahin eingenommen hatte, beharrt; die Abendmahlsgebete und die Abendmahlselemente werden so genannt **). Allein in einer anderen Hinsicht sehen wir nicht nur Tertullian, sondern vielmehr die Kirche, aber mit Billigung desselben, das eucharistische Opfer mißkennen und mißbrauchen. Wir meinen die Beziehung desselben auf die Verstorbenen. Nicht das wollen wir besonders tadeln, obwohl es nicht gebilligt werden kann, daß in den Abendmahlsgebeten der Verstorbenen einzeln gedacht wurde, sondern daß oblationes pro mortuis gebracht wurden. Es mag ursprünglich dieser Sitte nur der Gedanke zu Grunde gelegen haben, die Verbindung der streitenden und triumphirenden Kirche zu vergegenwärtigen, die innere Theilnahme der letzteren an der eucharistischen Feier der ersteren in äußerer Weise darzustellen. Aber wie leicht konnte es geschehen, daß die Vorstellung Platz griff, es möchte den Verstorbenen, wie durch die Fürbitte, so auch durch die oblatio ein refrigerium zu Theil werden und so eine unethische Anschauung sich bilden. Tertullian erwartet von der Fürbitte ein refrigerium für die defuncti, es bedurfte nur noch eines Schrittes, um dieselbe Wirkung an die oblatio zu knüpfen.

Wir können, bevor wir diesen Gegenstand verlassen, eine Bemerkung nicht unterdrücken, zu der uns die Berücksichtigung der

*) De cult. fem. I, IX; Oehler I, 727: „Numquid non aliqui ipsam dei creaturam sibi interdicunt, abstinentes vino et animalibus esculentis, quorum fructus nulli periculo aut sollicitudini adjacent, sed humilitatem animae suae in victus quoque castigatione deo immolant."

**) Daß die Stelle De oratione, C. XIX: Oehler I, 572: „Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii" keineswegs die katholische Lehre vom Opfer voraussetzt, vielmehr nur die allgemeine Anschauung der Kirche von den Gebeten und der Darbringung der Gaben als Opfern, hat Höfling a. a. O., S. 207 ff. eingehend und überzeugend nachgewiesen.

Schriften Tertullians nöthigt, welche die oblatio pro defunctis in's Auge fassen. Es ist im höchsten Maße auffallend, daß es nur montanistische Schriften sind, in denen Tertullian die oblatio pro defunctis erwähnt. Und wenn wir die Möglichkeit nicht abläugnen wollen, daß nur der Zufall hier entschieden hat, so ist es doch schwer zu begreifen, daß keine vormontanistische Schrift die oblatio pro defunctis erwähnt, obwohl doch die Schrift de oratione gewiß Anlaß dazu bot. Sollte etwa diese Sitte sich innerhalb des Montanismus entwickelt haben, von der Kirche aber, wie wir bei Cyprian sehen, angeeignet sein, weil sie mit der Richtung in Uebereinstimmung war, welche sie selbst eingeschlagen hatte? Tertullian erwähnt sie in Zusammenhang mit allgemein anerkannten kirchlichen Sitten, für die er sich auf die Tradition berief. Aber auch der Montanismus hatte schon eine Tradition. Gegen vierzig Jahre hatte er sich entwickelt, bevor Tertullian sich ihm anschloß, eine hinlänglich lange Zeit, um Traditionen zu bilden und mit dem Schein des Alterthums zu umkleiden*).

Wollen wir unserem Prinzipe treu bleiben und nur auf vormontanistische Schriften Tertullians uns berufen, so werden wir die Kirche in den letzten Dezennien des zweiten Jahrhunderts für diese Sitte nicht verantwortlich machen dürfen. Wir haben aber uns verpflichtet gefühlt, sie hier schon zu erwähnen, da, gestützt auf Tertullians Berufung auf die Tradition, die Ansicht bis jetzt herrschend ist, daß es sich um eine kirchliche Sitte handle.

Es erübrigt die Frage, in welchen Zusammenhang Tertullian die Elemente des Abendmahls zur Heilsgabe gesetzt hat. Stellen wir die Anschauungen zusammen, die sich aus den verschiedenen Schriften ergeben, so ist es schlechterdings unmöglich, ein einheitliches zusammenstimmendes Bild zu gewinnen. Vielleicht ist dies indessen möglich, wenn wir, darin der Chronologie Hesselbergs folgend, eine Reihe verschiedener Lehrperioden voraussetzen**). Dann würde die vormontanistische Lehrweise mit einer letzten montanistischen in Uebereinstimmung sich befinden, da-

*) De corona, C. III u. IV; Oehler I, 422—424.

**) Tertullians Lehre (Dorpat 1848), die Tabelle am Schluß.

zwischen sich eine erste montanistische einschieben, die von beiden abwiche. Diese letztere steht auf dem idealistischen symbolisirenden Standpunkt. Die diese umschließenden Darstellungen dagegen bewegen sich auf realistischem Boden. Und auf ihm stand, abstrahiren wir von den Alexandrinern, die Kirche jener Zeit, ihm entsprach die Gesammtrichtung Tertullians. Legen wir zu Grunde eine Stelle aus der vormontanistischen Schrift De oratione, C. VI. Hier bezieht er die vierte Bitte auf Christus als das wahre Brod. Und zwar könne Christus in einem zwiefachen Sinne so bezeichnet werden, denn einmal nenne er sich als den Logos, als geistige Persönlichkeit Brod, Brod des Lebens; dann aber werde auch sein Leib im Begriff des Brodes mitgefaßt. Die Bitte um das tägliche Brod richte sich also sowohl auf die stetige Gemeinschaft mit Christo als auf die unauflösliche Verbindung mit seinem Leibe*). Und daß die Beziehung des Leibes und Blutes Christi auf die Elemente nicht sowohl ideal-realistisch, als vielmehr materiell-realistisch von ihm und der Kirche seiner Zeit, wenigstens in Nordafrika gedacht wurde, dafür legt De oratione, C. XIX die oben citirte Stelle Zeugniß ab. Denn die reservatio panis setzt die Vorstellung einer dem consekrirten Brode immanenten übernatürlichen Qualität voraus. Das Brod ist also nicht momentanes Vehikel der Heilsgabe für den Akt der Kommunion, sondern es hat den Werth einer bleibenden übernatürlichen Substanz angenommen.

Mit Tertullian schließt die Reihe der Träger der altkirchlichen Entwicklung, bis dahin sehen wir im Großen und Ganzen noch eine evangelische Reinheit der Lehre und Principien, auch in liturgischer Hinsicht, vorwalten. Aber freilich die Keime der irrthümlichen katholischen Kultusanschauung sind schon gelegt. Das pelagianische Prinzip der Selbsterlösung in Folge der Verkürzung der Wirkungen der Taufe auf der einen Seite, eine Vermischung der natürlichen und übernatürlichen Faktoren im Begriff der Sakramente auf der anderen Seite beurkunden die Ge-

*) Oehler I, 561: „Tum quod et corpus ejus in pane censetur: Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus.“



meinschaft, welche die Kirche dort mit judaistischer, hier mit heidnischer Anschauung eingegangen ist. Die disciplina arcani aber umschloß sowohl judaistische als heidnische Elemente. Die strenge Absonderung der Getauften von Katechumenen und Heiden, die scharfe Grenzlinie zwischen sichtbarer Welt und sichtbarem Gottesreich zeigt eine gefährliche Verwandtschaft mit dem alttestamentlich-theokratischen Prinzip. Der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden spiegelt sich im Gegensatz zwischen den Getauften und nicht Getauften. Die objektive Schranke, die hier und dort gezogen ist, stellt die subjektiv-ethische in den Hintergrund. So sehen wir formell ein judaistisches Prinzip in der disciplina arcani wirksam. Und materiell zeigt sich die Macht eines heidnischen Gedankens als bestimmende Gewalt. Denn das Heidenthum, wie es die Transcendenz Gottes pantheistisch der Immanenz opfert, so ist es bereit, auch die Grenzlinien zu verwischen, welche das Geistige und Sittliche vom Materiellen und Natürlichen scheiden. Das Geistige nimmt die Form einer Naturkraft an, und diese empfängt Qualitäten, die nur dem Geiste eignen. Die Kräfte, die den Symbolen und Formeln des Kultus die disciplina arcani zuerkennt, beweisen, daß die Kirche nicht mehr auf der Höhe des reinen sittlichen Bewußtseins sich befindet.

Die liturgischen Prinzipien, die wir bis dahin nur als Keime kennen gelernt haben, deren Entwicklung von der Herrschaft entgegengesetzter evangelischer Grundanschauungen beschränkt wurde, beginnen nun frei sich zu entfalten. In Cyprians Schriften werden sie zum ersten Male laut verkündigt. Ihm ist die Eucharistie ein Opfer in einem anderen Sinne als den früheren Kirchenlehrern. Als Christus das Abendmahl einsetzte, hat er in Brod und Wein seinen Leib und sein Blut, sich selbst geopfert, und jeder Priester, der nun zum Gedächtnisse Christi nach seiner Vorschrift die Eucharistie feiert, steht an Christi Statt und bringt dasselbe Opfer dar, wie jener, als er das Abendmahl einsetzte. Das Leiden Christi ist Gegenstand des Opfers *). Nach einer zwie-

*) Vgl. den 63sten Brief an Caecilius, C. IV: „Quis magis sacerdos dei summi, quam dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium deo patri obtulit et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est

fachen Richtung hin sehen wir Cyprian abirren, im Begriff des Opfers und des Priesters. Dieser ist nicht mehr Organ der Gemeinde und ihr Repräsentant der Gemeinde gegenüber. Alle kirchlichen Funktionen sind nicht vermöge menschlicher Ordnung, sondern vermöge göttlichen Gesetzes an das Episkopat geknüpft, das die stetige Vertretung des Apostolates darstellt. Die Bischöfe sind von Gott eingesetzt, nicht in dem Sinne, in welchem alle kirchliche Ordnung auf den Geist Gottes zurückgeführt werden muß, sondern in einem spezifischen Sinne, denn das Diakonat wird im bewußten Gegensatz dazu auf menschlichen, wenn auch apostolischen Ursprung zurückgeführt. In Folge dessen stehen die Bischöfe unter dem Einfluß göttlicher Eingebung. Eben deshalb sind die Bischöfe die Träger kirchlicher Handlungen, vor allem der Gewalt der Sündenvergebung. So vollzog die Kirche die Synthese der vorcyprianischen und der montanistischen Theorie. Jene sah im Amt den berechtigten Träger der kirchlichen Disziplin, diese in den geisterfüllten Propheten. Cyprian sieht im Amtsträger als solchem den Inhaber des heiligen Geistes*). Aber die Neu-

---

panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem." C. XIV: „Si Christus Jesus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos dei patris et sacrificium patri se ipsum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse." C. XVII: „Passio est enim domini sacrificium, quod offerimus." Cf. Ed. Hartelii, T. II, p. 703. 713. 714.

*) Epist. XXXIII: „— ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit" (l. c., p. 566). — Epist. III: „Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos, id est, episcopos et praepositos, Dominus elegit, diaconos autem — — apostoli sibi constituerunt" (l. c., p. 471). — Epist. XLVIII: „Dominus, qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignatur — — gubernanter inspirant ac subministrant." — Epist. LXXIII: „Intelligimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare" (l. c., p. 783—784). — Epist. LXIX: „Nec baptizare omnino eos posse, qui non habeant spiritum sanctum. Nam cum in baptismo unicuique peccata sua remittantur, probat et declarat in evangelio suo Dominus per eos solos posse peccata dimitti, qui habent spiritum sanctum." (l. c., p. 759.)

heit dieser Anschauung zeigt sich in dem Schwanken Cyprians, denn neben dieser Identifikation zwischen der amtlichen Ordnung und der Wirksamkeit des heiligen Geistes zeigen sich auch Spuren einer Sonderung zwischen Amt und Geist. Noch ringt in Cyprian das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen mit dem amtlichen Priesterthum des Klerus*).

Eine Fortentwicklung katholischer Prinzipien über den bis dahin erreichten Standpunkt hinaus sahen wir im Begriff des Opfers und Priesters sich vollziehen; eine Bewahrung der schon gewonnenen Resultate liturgischer Anschauungen im Sinne des Katholizismus zeigt die Fassung der übrigen Beziehungen des Abendmahls, zeigt ebenso die Ansicht vom Wesen und von der Wirkung der Taufe. Wie materiell Cyprian die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gedacht hat, dafür zeugt die Reihe von Wundern, die er in der Schrift De lapsis (25 u. 26) über die Wirkung der gesegneten Elemente berichtet. Ein Kind wird ohne Wissen der Aeltern von seiner Amme zur heidnischen Obrigkeit getragen, die ihm mit Wein getränktes Brod, das vom Opfer übrig geblieben, reicht. Als nun später im christlichen Gottesdienst demselben Kinde der Kelch vom Diakonus dargeboten wird, weigert es sich von ihm zum trinken, und als der Diakonus es dazu nöthigt, tritt „singultus et vomitus" ein, „in corpore atque ore violato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit". Cyprian fügt noch andere Erzählungen hinzu, die ein Gleiches bezeugen: Eine Frau hat sich widerrechtlich den Abendmahlsgästen hinzugesellt, aber die heilige Speise war ihr wie „venena letalia intra fauces et pectus". Eine andere, die mit unwürdigen Händen die arca, in der das Domini sanctum war, zu öffnen suchte, wurde durch Feuer, das aus ihr hervorbrach, zurückgehalten. Endlich berichtet er, daß jemand, der, obwohl ausgeschlossen von der Eucharistie, dennoch heimlich an ihr Theil zu nehmen suchte, in seinen Händen nur Asche gefunden habe.

---

*) Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Ausgabe, S. 566 ff.

Diese Kapitel sind uns auch insofern anziehend, als sie zweier Sitten Erwähnung thun, die beide mit der sinnlichen Vorstellung im Zusammenhang stehen, die über die Beziehung der materia terrestris zur materia coelestis sich gebildet hatte. Wir hören, daß die gesegneten Elemente zu Hause aufbewahrt wurden, ihnen wurde also eine bleibende übernatürliche Qualität zuerkannt; wir hören ferner, daß auch unmündige Kinder zur Kommunion zugelassen wurden, so wenig war damals die Kirche der sittlichen Bedingungen eines heilsamen Genusses eingedenk.

Auch in Bezug auf die Taufe hielt Cyprian die gewonnenen Resultate liturgischer Anschauungen fest. Auch ihm ist die Taufe nur die Tilgung der vorhergehenden Sünden, während die folgenden besonderer sühnender Leistungen des Menschen bedürfen; auch er erkennt der Taufe nur die negative Fähigkeit zu, von der Sünde zu reinigen, während er die positive Seite der Heilsspendung, die Mittheilung des heiligen Geistes, an die der Taufe folgende Handauflegung knüpft. Aber in einer Hinsicht sehen wir folgerichtig Tertullians Anschauungen Cyprian fortbilden. Tertullian hatte dem Wasser an sich geistige Wirkungen zuerkannt, aber freilich auch in demselben ein Vehikel der Dämonen gefunden. Sollte das Wasser der Taufe dienen, so bedurfte es einer sanctificatio desselben. Cyprian nun genügt nicht diese positive Einwirkung, eine negative, eine emundatio, muß hinzukommen. Ist das Wasser im Dienst böser Geister thätig gewesen, dann kann es nur unter der Voraussetzung in den Dienst des heiligen Geistes treten, daß eine Reinigung des Wassers stattfindet*). So mußte zur Benediktion des Wassers die Exorzisation desselben hinzutreten**).

Die Zeit Cyprians war es auch, in der die Kirche anfing, mit der Taufe den Exorzismus zu verbinden. Die Energumenen waren ja dem Exorzismus schon längst, nach dem Vorbilde Christi und der Apostel, unterworfen worden. Nun machte sich

*) Epist. 70: „Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere“ (l. c., p. 767).

**) Höfling, Die Lehre von der Taufe, Bd. I, S. 475.

immer mehr die Vorstellung geltend, daß die Heiden ebenso geistig und sittlich, wie die Energumenen physisch, unter dem beherrschenden Einfluß der Dämonen ständen, welche letzteren als die realen Gewalten erschienen, die in den Göttern angebetet wurden. Auch hier fehlte es nicht an biblischem Anhalt. Aber während die heilige Schrift keine andere sittliche Beziehung zur Geisterwelt kennt als eine solche, die sich durch das sittliche Bewußtsein vollzieht, und keine andere Lösung dieser Beziehung als mittelst der vom Geiste Christi gewirkten Reinigung des sittlichen Bewußtseins, so sah die kirchliche Anschauung der ersten Jahrhunderte in dem Einfluß der Dämonen auf das geistige Leben des Menschen vielmehr einen Naturvorgang höherer Art, der daher nur durch einen Naturvorgang, der eine noch höhere Potenz, als jener in sich schließe, aufgehoben werden könne. Als ein solcher wurde der Exorzismus angesehen. Die erste Nachricht, daß der Wunsch vorhanden war, mit der Taufe den Exorzismus zu verbinden, schöpfen wir aus dem Protokoll des Konzils von Karthago vom 1. September 256. Hier nämlich wurden einige Stimmen laut, zu denen aber Cyprians nicht gehörte, des Inhalts, man solle Käzer, die zur Kirche sich wenden, sowohl exorzisiren als taufen. Die Synode faßte darüber keinen Beschluß, aber alle Bedingungen waren vorhanden, um die Verbindung des Exorzismus mit der Taufe zur kirchlichen Sitte und Ordnung zu erheben, zumal die abrenuntiatio schon damals üblich geworden war. Der Exorzismus der Taufkandidaten, wenn er auch nicht unsere Billigung empfangen kann, muß uns doch als begreiflich und unter der Voraussetzung der eben gezeichneten Vorstellungen vom Zusammenhang des Heidenthums und der Dämonenwelt als nothwendig erscheinen, insofern die Taufkandidaten Heiden waren. Aber um den Taufexorzismus bei Juden, ja um den Taufexorzismus bei den Kindern christlicher Aeltern zu rechtfertigen, dazu reichten diese Voraussetzungen nicht aus. Nur das Interesse an der Gleichförmigkeit der kirchlichen Sitte konnte hier entscheiden; eine Theorie vom Wesen und der Wirkung der Sünde, die ihre Anfänge mit ihrer absoluten Steigerung und Vollendung identifizirte, mußte nachträglich die Sitte legitimiren. Aber wann wurde die Kindertaufe allgemeine kirchliche Sitte? Die ersten bestimmten Nachrichten

über die Aufnahme derselben in die kirchliche Ordnung empfangen wir von Tertullian*). Aber keineswegs spricht er sich so über diese aus, daß wir annehmen müßten, sie sei eben damals erst zur Geltung gelangt. Vielmehr dürfen wir aus der Thatsache, daß bei der Kindertaufe sponsores, Pathen, eintraten, schließen, daß es sich um ein Institut handelte, das organisirt war, in dem Rücksicht auf die christliche Erziehung der Kinder stattfand. Diese Annahme wird bestätigt durch die Behauptung des Origenes, daß die Kindertaufe auf apostolische Ueberlieferung sich gründe, und durch die Darlegung des Cyprian, daß nicht die Taufe bis zum achten Tage der Geburt verschoben werden müsse, sondern früher eintreten könne. Diese Darlegung setzt einen festen Bestand der Kindertaufe, eine allgemeine Ueberzeugung ihrer Zulässigkeit voraus. Dagegen sind wir allerdings nicht im Stande, mit Höfling uns auf die Aussprüche älterer Kirchenschriftsteller zu berufen. Denn, daß Irenäus (adv. haer. II, 22) zeigt, wie Jesus Christus alle menschlichen Altersstufen durchschritten habe, um sie alle zu heiligen, infantes, parvulos, juvenes, seniores, qui per eum renascuntur in Deum; daß er ferner bei allen Altersstufen erwähnt, daß die Heiligung derselben sich durch sein Beispiel vermittle, bei den infantes dagegen ihre sanctificatio erwähne, ohne auf das exemplum Christi sich zu beziehen, sagt nur aus, daß die Kinder ohne bewußte sittliche Vermittlung geheiligt werden; es ist aber ebenso gut möglich, daß Irenäus die sanctificatio an die Taufe für sie geknüpft hat, als daß er eine ideelle Heiligung derselben in der Person Christi vorausgesetzt hat. Denn die sanctificatio, die Irenäus hier in's

*) De baptismo, C. XVIII; Oehler I, p. 638: „Itaque pro cujusque personae condicione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. Quid enim necesse, si non tam necesse est, sponsores etiam periculo ingeri, qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli? Ait quidem dominus, nolite illos prohibere ad me venire. Veniant ergo, dum adolescunt; veniant, dum discunt, dum, quo veniant, docentur. Fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?“

Auge faßt, ist für alle Altersstufen zuvörderst eine ideelle; zu dieser tritt nun, abgesehen von der infantia, eine reelle, durch die sittliche Nachfolge Christi bedingt. Für die infantia aber genügt die ideelle sanctificatio, die in der Annahme der menschlichen Kindheit durch Christus thatsächlich gegeben ist. So sind wir in der Lage, eine Verständniß dieser Worte des Irenäus zu gewinnen, ohne irgend eine innere Ergänzung derselben zu fordern. Unsere Auslegung wäre freilich ganz unzulässig, wenn die Wiedergeburt, von der hier die Rede ist, eben nur die Taufe sein könnte. Es leidet natürlich keinen Zweifel, daß Irenäus die Taufe als Mittel der Wiedergeburt angesehen hat. Allein sehen wir, wie im ganzen Verlauf der Darstellung die sanctificatio theils als eine ideelle, theils als eine durch die Wirkung des Beispiels Christi vermittelte erscheint, so werden wir zu der Annahme vielmehr genöthigt werden, daß Irenäus hier in einem allgemeineren Sinne von der Wiedergeburt redet, so daß ihm diese vielmehr die neue, ideell oder zugleich reell, geknüpfte Beziehung der Menschheit zu Gott ist, die durch Christus sich verwirklicht*).

Auch Höfling ist seiner Auffassung nicht völlig gewiß, und wir wollen gern uns insofern an die Seite des trefflichen Forschers stellen, als wir der Schwierigkeit der eignen Auslegung uns bewußt bleiben, und sie als eine uns nur wahrscheinliche bezeichnen.

---

*) Lib. II, C. 22, 4. (ed. Stieren), p. 358: „Magister ergo existens magistri quoque habebat aetatem, non reprobans nec supergrediens hominem, neque solvens suam legem in se humani generis, sed omnem aetatem sanctificans per illam, quae ad ipsum erat, similitudinem. Omnes enim venit per semetipsum salvare, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes, in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et justitiae et subjectionis, in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens et sanctificans Domino. Sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus non solum secundum expositionem veritatis, sed et secundum aetatem, sanctificans simul et seniores, exemplum ipsis quoque fiens; deinde et usque ad mortem pervenit, ut sit primogenitus ex mortuis, ipse primatum tenens in omnibus, princeps vitae, prior omnium et praecedens omnes."

Wir können noch weniger Höfling darin beistimmen, daß der Vergleich der Taufe mit der Beschneidung, wie wir ihn bei Justin finden, die Ausübung der Kindertaufe zur Voraussetzung oder zur Folge gehabt haben müsse. Denn der Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament war dem Bewußtsein der Kirche nicht verloren gegangen. Sah sie in der Taufe eine circumcisio spiritualis, so konnte sie auch die Frage aufwerfen, ob nicht etwa die circumcisio spiritualis baptismi andere Bedingungen fordere als die circumcisio carnalis. Und daß sie diese Frage sich aufgeworfen hat, beweist die Vorbereitung im Katechumenat, die sie von den Taufkandidaten verlangte. Ja, daß die Taufe, obwohl sie, auch nach Höfling, vor allem Taufe der Erwachsenen war, mit der Beschneidung verglichen werden konnte, beweist, daß dieser Vergleich weder die Kindertaufe voraussetzt noch sie fordert.

Wir werden daher auf die Frage nach der Zeit, in der die Sitte der Kindertaufe sich gebildet hat, keine ganz bestimmte Antwort geben können. Wir werden nur insofern eine Grenze ziehen können, als wir sagen: sie muß so alt sein, daß sie dem Origenes als apostolischen Ursprungs gelten konnte. Sind wir so in der Lage, ihr ein hohes Alter zuzuerkennen, und wenigstens nicht verhindert, sie bis auf die Anfänge der Kirche zurückzuführen, so sind wir doch keineswegs berechtigt zu der Annahme, daß die Kindertaufe schon früh eine allgemein gültige gewesen; das Gegentheil vielmehr ist gewiß. So lange das Katechumenat bestand, so lange mußte die Taufe als durch einen freien, sittlich vorbereiteten Entschluß bedingt erscheinen. Die Kindertaufe konnte nur als eine zuläßige, erlaubte Ordnung gelten. Erst als die Christianisirung nicht sowohl an die individuelle Persönlichkeit sich wendete, sondern vielmehr die Völker, die Massen, in's Auge faßte; als das Katechumenat unnöthig wurde; da erst konnte die Kindertaufe zur gesetzlichen Praxis der Kirche sich bilden. Es kam hinzu, daß die Beschränkung der Taufe auf die ihr vorhergegangenen Sünden dahin führen mußte, so spät wie möglich sie zu suchen. Und wie sehr die Kindertaufe für das Bewußtsein der alten Kirche in den Hintergrund trat, dafür legt den deutlichsten Beweis ab, daß für sie keine besonderen liturgischen Formulare erzeugt wurden, sondern die Taufliturgie für die Proselyten ohne weiteres auch für die Taufe

der Kinder angewendet wurde. Die Kindertaufe absorbirte später die Proselytentaufe, aber eignete sich die Formulare an, welche für diese galten.

Haben wir bis jetzt langsam und eingehend die liturgischen Prinzipien der hervorragenden Kirchenlehrer der ersten drei Jahrhunderte dargestellt, weil es uns darauf ankam, zu zeigen, wie allmählich und kaum spürbar die Grundanschauungen der katholischen Liturgik in den Vorstellungskreis der alten Kirche eindrangen, so werden wir jetzt in schneller Uebersicht auf die Bewahrung der Bestandtheile der liturgischen Prinzipien blicken, die nicht mehr neu erscheinen können, und nur da länger verweilen, wo Veränderungen oder Neubildungen sichtbar werden.

Für Ambrosius ist das Abendmahl ein Opfer, Christus immolatur. Freilich nennt er das eucharistische Opfer ein Opfer in imagine, aber nicht im Gegensatz zu dem Opfer, das er einst in Golgatha gebracht hatte, an welches die feiernde Gemeinde gedächte, sondern im Gegensatz zu der himmlischen Selbstopferung des erhöhten Hohenpriesters. Das eucharistische Opfer veranlaßt einen Akt priesterlicher Fürsprache Christi im Himmel, vollendet sich in dieser. Und dieses Opfer vermittelt die Vergebung der Sünden*). Ist die Eucharistie eine Opferung Christi, so sind die, welche dies Opfer darbringen, Priester. Und zwar besitzt keineswegs die Gemeinde die hiezu nothwendige Befähigung, sondern diese ist vielmehr nur dem Klerus eigen. Er steht als legitimer Vertreter der Gemeinde, als nothwendiger Vermittler ihrer Gebete und ihres Opfers vor Gott**).

*) Wir citiren die Benediktiner-Ausgabe. — Exposit. evang. sec. Lucam I, 28: „Non enim dubites, adsistere angelum, quando Christus adsistit, quando Christus immolatur." I, 1275. — Offic. lib. I, 48: „Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus. Ante agnus offerebatur, offerebatur et vitulus, nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat. Hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud patrem pro nobis quasi advocatus intervenit." II, 63.

**) De mysteriis, C. V, 2: „Crede ergo adesse dominum Jesum invocatum precibus sacerdotum, qui ait: ubi fuerint duo vel tres, ibi et ego sum; quanto magis, ubi est ecclesia, ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam." II, 332.

Das eucharistische Opfer würde nicht die Realität besitzen, die ihm zuerkannt wird, wenn nicht die Elemente zum Leib und Blut Christi geworden wären; und Ambrosius spricht dies mit ausreichender Deutlichkeit aus*). Die Transsubstantiationslehre war, natürlich ohne die scholastischen Distinktionen, Lehre des Ambrosius, ja sie entsprach dem kirchlichen Bewußtsein seiner Zeit.

Das Priesterthum hatte ja aber nicht bloß das eucharistische Opfer zu begehen, es mußte auch die Gebete und Gaben der Gemeinde in Empfang nehmen. Aber welcher Entstellung waren die oblationes verfallen? Sie waren nicht mehr der Ausdruck der Liebe, welche die Glieder der Gemeinde verknüpfte, sie waren sühnende Leistungen geworden**), die selbst auf eine Besserung des Zustandes der Verstorbenen Einfluß ausüben konnten***).

War es nothwendig erschienen, um sich der Realität der Gegenwart Christi im Abendmahl bewußt zu werden, die sinnlichen Elemente in die Heilsgabe zu verwandeln, so konnte es nicht am Drang fehlen, die Heilsgabe der Taufe und das sinnliche Element des Wassers unter die verbindende und zusammenfassende Kraft einer und derselben Qualität zu stellen. Darin stimmt Ambrosius mit Cyprian und Tertullian überein. Auch das Wasser muß exorzisirt und sanktifizirt werden†). Die Vorstellungen,

*) De myst., C. IX: „Probemus, non hoc esse, quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit: majoremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur.“ II, 338.

**) De Elia et jejunio, C. XX: „Pecuniam habes, redime peccatum tuum. Non venalis est Dominus, sed tu ipse venalis es. Peccatis tuis venumdatus es, redime te pecunia tua.“ I, 559.

***) Epist. XXXIX ad Faustinum: „Itaque non tam deplorandam quam prosequendam orationibus reor; nec moestificandam lacrymis tuis, sed magis oblationibus animam ejus domino commendandam arbitror.“ II, 944.

†) De spiritu sancto I, VII: „Habes etiam in evangelio, quia angelus secundum tempus descendebat in natatoriam et movebatur aqua, et qui prior descendisset in natatoriam sanus fiebat. Quid in hoc typo angelus nisi descensionem s. spiritus nuntiabat, quae nostris futura temporibus aquas sacerdotalibus invocata precibus consecraret.“ II, 618.

auf die wir bis jetzt hingewiesen haben, enthalten keinen Fortschritt über den Standpunkt hinaus, den wir schon bei Cyprian wahrnahmen. Nach einer doppelten Hinsicht aber sehen wir Ambrosius neue Gesichtspunkte aussprechen. Die ersten Spuren des Heiligenkultus werden sichtbar. Die Konfessoren hatten schon längst eine hohe Autorität in den Gemeinden behauptet, sie hatten ein Laienpriesterthum dargestellt, welches dem klerikalen Priesterthum eine bedenkliche Konkurrenz machte. Ihren Fürbitten hatte man einen eigenen Werth zugesprochen. Jetzt aber fing man an, die Macht, die bis dahin die Konfessoren als Glieder der Gemeinde auf Erden ausgeübt hatten, auch auf die himmlische Gemeinde der Märtyrer zu übertragen. Der Heiligenkultus ist aus dem Märtyrerkultus hervorgegangen. War nun aber der Kultus der Märtyrer einmal zur Geltung gelangt, dann mußte er, da die Himmlischen im Besitz höherer überirdischer Macht erschienen, sich unmittelbar mit den Vorstellungen des Schutzes der Gemeinde auf Erden verknüpfen, an die moralische Einwirkung durch die Fürbitte die physische durch Mittel der Macht sich schließen*).

Es ist ferner ein Fortschritt in der katholischen Gestaltung der liturgischen Prinzipien, daß die Gemeindestätte, der Tempel, einen objektiven Werth empfängt. In seiner Mitte steht der Altar, der Opferaltar, und wie dies Opfer nicht sowohl als Ausdruck christlicher Gesinnung als vielmehr als eine Handlung sühnender Kraft für die Gemeinde geschätzt wird, so besitzt auch der Altar einen Werth, den ihm nicht das Thun der Gemeinde, sondern die Wirkung des für die Gemeinde vom klerikalen Priesterthum vollzognen Opfers verleiht**).

*) De viduis, C. IX: „Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine eiam si qua habuerunt peccata, laverunt; isti enim sunt dei martyres, nostri praesules, speculatores vitae actuumque nostrorum; non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere, quia ipsi infirmitate corporis, etiam cum vincerent, cognoverunt.“ II, 200.

**) Der Schluß der Predigt Exhortatio virginitatis II, 302 enthält folgende Worte: „Fiat tibi in odorem sanctificationis omne sacrificium, quod in hoc templo fide integra, pia sedulitate defertur. Et cum ad illam respicis hostiam salutarem, per quam peccatum mundi hujus aboletur, respicias etiam ad has piae hostias castitatis.“

Es läßt sich von vornherein vermuthen, daß ein Mann von der Tiefe evangelischer Erkenntniß, wie **Augustinus**, in irgend welchem Maße eine Reaktion gegen die herrschenden liturgischen Prinzipien eingeleitet haben werde; aber ebenso kann es von vornherein wahrscheinlich erscheinen, daß bei der Geltung und Autorität, die er schon unter seinen Zeitgenossen besaß, er schwerlich die Konsequenzen seiner Anschauung werde gezogen haben. Und so finden wir es in der That. Zulässige Vordersätze sehen wir in Verbindung mit Vorstellungen, die ihnen widersprechen. Er erkennt im Abendmahl ein ideales Opfer der Gemeinde in Christo. Diese bringt sich selbst geistig in der Eucharistie dar, indem sie sich mit Christus als ihrem Mittler verbindet*). Soweit schöpft **Augustinus** aus seinem Eignen oder vielmehr aus den reineren Anschauungen der alten Kirche. Nun aber tritt die Gesammtrichtung der Kirche seiner Zeit störend hinzu und erzeugt ein Resultat, das nicht bloß auf den Standpunkt führt, der bis dahin eingenommen ist, sondern über ihn hinausschreitet. Die Taufe tilgt auch für **Augustinus** nur die Sünden, die vorher begangen sind; für die späteren Sünden muß eine besondere Sühne in einzelnen Leistungen gebracht werden. Zu diesen gehört nebst Gebeten und Werken der Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit auch die Eucharistie. Und wenn, indem sie für Lebende dargebracht wird, es doch immer noch möglich bleibt, die sühnende Kraft durch die Gesinnung des Opfernden zu bedingen, so wird die Feier völlig ein opus operatum, wenn sie Verstorbenen Hilfe leisten soll. Und diese Vorstellung hegt **Augustinus**. Ja er befürwortet es, daß für diejenigen, die sterben, ohne daß Verwandte und Freunde für sie die Eucharistie vollziehen lassen, die Kirche, ohne ihre Namen zu nennen, die sühnende Feier veranstalte**).

---

*) De civit. Dei X, 6. 20 (Benedikt.-Ausgabe): „Profecto efficitur, ut tota ipsa redemta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale officium offeratur deo per sacerdotem magnum.“ VII, 185. — „Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium; quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre.“ VII, 195.

**) De verbis Apost., hom. 172; T. V, p. 575—576: „Orationibus vero

Ein ähnliches Verhältniß können wir in Augustins kirchlicher Lehre vom Amt des Gottesdienstes wahrnehmen. Er gestattet im Nothfalle den Laien zu taufen und spricht ihnen so eine priesterliche Qualität zu, und doch beschränkt er die Fähigkeit das Opfer darzubringen auf den klerikalen Priester. So erscheint als die wichtigste aller liturgischer Thätigkeiten das Opfer, und die Auszeichnung des Priesters vor dem Laien ist dadurch bedingt, daß letzterem versagt ist, das Opfer für die Gemeinde zu vollziehen. Und je werthvoller im Bewußtsein der Kirche dies Sühnopfer erschien, desto mehr mußte es ein Bedürfniß werden, zwischen Laien und Klerikern eine Schranke zu ziehen und die Autorität der letzteren zu befestigen. Wir sehen Augustin diesen Schritt thun, er stellt die Ordination mit der Taufe gleich, beide haben sakramentalen Werth, beide verleihen einen character indelebilis*).

Dagegen ist es Augustin gelungen, in der Lehre von dem Abendmahl als Sakrament reinere Anschauungen zu bewahren. Wenn die irrthümliche katholische Lehre darin wurzelt, daß das Heilsmittel und der Heilsinhalt in einander übergehen, statt gesondert zu werden, so sehen wir darin Augustin den Boden

---

sanctae ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum iis misericordius agatur a domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur." — De cura pro mort. ger., C. IV; T. VI, p. 379: „Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes aut filii aut quicumque cognati vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi."

*) Sermo 137, 8; T. V, p. 465: „Nos enim offerimus sacrificium, vobis non licet." Cont. epistolam Parmen. II, 13; T. IX, p. 29: „Nulla ostenditur causa, cur ille, qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari."

der protestantischen Ansicht betreten, daß er beide Faktoren vielmehr unterscheidet. Er hält die symbolische Beziehung des irdischen Faktors fest; dieser ist ihm ein verbum visibile, ein signaculum rerum divinarum visibile, und die res invisibilis ist es, die im signaculum visibile geehrt wird*). Er erklärt die Einsetzungsworte so, daß das symbolische Element völlig zu seinem Recht kommt**). Ja wir fühlen uns an Calvins Lehre erinnert, wenn wir Augustin erklären hören: „aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti“***). Und ebenso erkennen wir darin eine Verwandtschaft mit reformirten Anschauungen, daß sich Augustin des Werthes bewußt bleibt, den das Sakrament als soziales Band der Gemeinschaft beansprucht†). Dagegen sehen wir Augustin insofern wieder in Abhängigkeit von der Strömung seiner Zeit, als auch er geneigt ist, die Zahl der Sakramente zu mehren. Der Objektivität, welche die Kirche auch liturgisch auszubilden suchte, entsprach es, eine größere Fülle von Handlungen in den Gottesdienst zu fügen, deren Vollzug an sich eine Wirkung religiöser Natur auf das Subjekt auszuüben vermöchte. So sehen wir neben die Taufe, ihr folgend, die Salbung treten, jene mehr als Träger negativer, diese mehr als Mittler positiver Wirkungen. Die Ordination erhielt gleichen Werth wie die Taufe. Augustin fügte die Ehe als Sakrament hinzu††). Um diese Fortbildung zu empfehlen, wirkten noch besondere Faktoren mit. Je höher der Werth der Ehelosigkeit, des asketischen Lebens, geschätzt wurde, desto mehr mußte, sollte nicht die Familie, die sittliche Grundlage der Gesellschaft, entwürdigt werden, die Ehe eine besondere Auszeichnung empfangen. Die Erhebung der Ehe zum Sakrament war

*) Contr. Faust, C. XIX, c. 16: „Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia?“ VIII, 228.

**) Contr. Adimantum, C. 12, 3; T. VIII, p. 90: „Non enim dominus dubitavit dicere: Hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui.“

***) Tractat. 26 in Johann. III, 360 (P. II).

†) c. Faust., C. XIX, c. 11: „In nullum autem nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur.“ VIII, 227.

††) De nuptiis et concupisc. I, 11; T. X, p. 191.

ein Ersatz für die Einbuße, die sie durch die Hochschätzung des asketischen Lebens erlitten hatte. Indessen bewahrte Augustin noch das Bewußtsein, daß Taufe und Abendmahl eine bevorzugte sakramentale Dignität besitzen.

Augustin läßt es sich immer angelegen sein, die sittlichen Bedingungen zu betonen, an welche der Segen der Sakramente geknüpft sei, er wird nicht müde, daran zu erinnern, daß das Sakrament im Verständnisse angeeignet werden müsse *), und dennoch sehen wir den Geist der Zeit ihn überwältigen, so daß er die eignen Forderungen nicht mehr festzuhalten vermag. Wir denken an seine Auffassung der Kindertaufe. Die Kinder nämlich werden durch den Empfang des Sakraments gläubig, obwohl ihnen der Glaube fehlt, der im Willen wurzelt. Die Taufe, obwohl sie nach seinem eignen Geständniß vorsittlichen Charakter trägt, ist doch ein Schutz gegen die feindlichen Mächte und für den Fall des Todes im unmündigen Alter eine Bürgschaft dafür, daß das Kind von der ewigen Verwerfung befreit ist **). Und der Werth des Sakraments steigt, indem es die Kirche ist, die

*) De doctrina christiana III, 13; T. III, p. 37: „Quae (sc. signa) unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur." — Expositio epist. ad Gal. III, 19; T. III, p. 692—693: „Nihil tam pie terret animum, quam sacramentum non intellectum: intellectum autem gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori."

**) Ep. 98 ad Bonifac., C. 10; T. II, p. 203: „Itaque parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo. Quum autem homo sapere coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intelliget ejusque veritati consona etiam voluntate coaptabitur. Hoc quamdiu non potest, valebit sacramentum ad ejus tutelam adversus contrarias potestates et tantum valebit, ut, si ante rationis usum ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum commendante ecclesiae caritate, ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mundum, christiano adjutorio liberetur. Hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum, longeque melior est ille parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter percipit."

dadurch, daß sie das Sakrament am Kinde vollzieht, für dasselbe bei Gott eintritt. In zwiefacher Hinsicht sehen wir Augustin die sittlichen Bedingungen der sakramentalen Wirkungen vergessen, indem die Taufe als vollzognes Verhältniß den Ausfall eines eignen Verhaltens deckt, und die Kirche als göttliche Institution den Mangel des individuellen Glaubens durch ihre Fürbitte ersetzt. So absorbirt die Richtung auf das Objektive die Funktionen und Rechte der individuellen Persönlichkeit.

Wie in der Lehre von den Sakramenten, so sehen wir auch in der Werthschätzung der Märtyrer Augustin ebenso gegen die Richtung seiner Zeit energisch streiten, um schließlich doch auf den Weg zurückzulenken, den er als einen Irrweg erkannt hat. Augustin kämpft nicht prinzipiell und konsequent gegen die liturgischen Entartungen, er sucht nur theils offenbare Ausschreitungen, unläugbare Maßlosigkeiten zu beseitigen, theils reinere Anschauungen in die Vorstellungen der Kirche seiner Zeit einzuflechten. Waren bis dahin die Märtyrer der Fürbitte der Kirche ebenso bedürftig erschienen, wie andre Verstorbne, so ist es Augustin, der sie der kirchlichen Fürbitte entzogen wissen will und vielmehr die Glieder der streitenden Kirche der Fürbitte der Märtyrer bedürftig erachtet. Und so werden denn die Märtyrertage nicht sowohl dem Gedächtniß der Märtyrer geweiht als vielmehr zu Zeiten bestimmt, in denen die Kirche sich der Fürbitte der Märtyrer empfiehlt*). Es kann daher nicht auffallen, daß Augustin kein Bedenken trägt, an eine Fülle von Wundern zu glauben, die Heilige und ihre Reliquien gewirkt haben sollen, daß er schon darauf Bedacht nimmt, die glaubwürdigen Berichte über diese Wunder zu sammeln, damit sie den Gemeinden an den Märtyrertagen vorgelesen werden**).

*) Tractat 84 in Joh. III, 516 (P. II): „Ideo quippe ad ipsam mensam non sic eos commemoramus, quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus.“ — Contr. Faust. XX, 21; T. VIII, p. 246: „Populus autem christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adjuvetur.“

**) De civit. Dei XXII, 8; T. VII, p. 500 sq.

Insofern Augustinus eine Reaktion gegen die irrthümliche Richtung der Kirche einzuleiten suchte, hatte er keinen oder doch nur einen geringen Erfolg. Nur insoweit er die Wege verfolgte, die auch die Kirche einschlug, gewann er Einfluß. Wie sehr er auch dem Pelagianismus gegenüber eine evangelische Stellung vertheidigt hat, auf dem Gebiet der liturgischen Prinzipien ist es ihm nicht gelungen, reformatorisch zu wirken, da er den reineren Grundgedanken, von denen er ausging, im Verlauf der weiteren Darlegung ungetreu wurde.

In einen Kreis reinerer Vorstellungen treten wir ein, indem wir der griechischen Kirche uns zuwenden. Der Idealismus der alexandrinischen Theologie, die Einwirkung eines Clemens und Origenes, bildete noch längere Zeit einen Damm gegen die Fluthen des objektivistischen Realismus, denen der Occident schon früher widerstandslos sich hingegeben hatte. Athanasius findet in dem Abendmahl kein anderes Heilsgut als das, welches durch die übrigen Gnadenmittel gewährt wird, die Selbstmittheilung des Logos, der, geeint mit der menschlichen Natur, die er in Jesu Christo angenommen hat, deren bestimmender Träger er geworden ist, nun den sittlichen Ertrag dieses im Tode vollendeten heiligen Lebens den Gläubigen mittelst des geistigen Organs zur Verklärung auch des leiblichen Organismus darreicht*). Ebenso kennt Athanasius nur das ideal-ethische Opfer der Gebete und guten Werke, das Opfer des Leibes und Blutes Christi dagegen nicht. Und auch darin werden wir die Bewahrung eines reineren Standpunkts erkennen, daß Athanasius keine anderen Sakramente als Taufe und Abendmahl erwähnt. Ob er aber in der Lehre von der Taufe sich auf der evangelischen Wahrheit bewegt hat, muß zweifelhaft erscheinen. Denn wer wie er in der Taufe nicht sowohl eine ideelle als vielmehr eine reale, keine imputative, sondern eine ethische restitutio in integrum erblickt, wird kaum

---

*) Ad Serap. IV, 19: *τὸ μὲν δεικνύμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σάρξ, ἣν ἐγὼ φορῶ· ἀλλὰ αὕτη ὑμῖν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταύτην ἀναδίδοσθαι καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου.* Ed. Paris., T. I, P. II, p. 710.

in der Lage sein können, anders als in einzelnen sittlichen Leistungen Sühnungen der nach der Taufe begangenen Sünde zu erblicken*).

Ein besonderer Anstoß, sich von der realistischen Richtung des Occidentes fern zu halten, lag in der theoretischen Neigung des Orients. Je höher die Gnosis gestellt wurde, desto mehr mußte das Bedürfniß entstehen, die Heilsaneignung nicht sowohl an einen sinnlich-metaphysischen, sondern vielmehr an einen ideal-ethischen Prozeß zu knüpfen; desto mehr mußten alle Faktoren, die an sich nicht Momente eines geistigen Prozesses waren, zu diesem in Beziehung gesetzt werden, sie mußten symbolischen Charakter empfangen. So konnte Basilius unter Fleisch und Blut Christi die innere Einwirkung Christi auf Sinn und Gemüth verstehen, mittelst welcher er uns die Erkenntniß gewährt, die uns unser Sein und Sollen deutet. Diese Einwirkung Christi ist durch seine Menschwerdung bedingt, und die Erkenntniß, die durch diese Einwirkung erzeugt wird, setzt uns in Gemeinschaft mit dem Logos und der Weisheit**). Damit stimmt denn überein, daß er besonderes Gewicht darauf legt, daß die Art und Weise geistig erfaßt werde, in welcher der Genuß des Leibes und Blutes Christi stattfindet; daß wir Leib und Blut des Herrn zur Erinnerung an seinen Gehorsam bis zum Tode uns aneignen sollen***). Auch in der

*) De trinit. et spiritu s. 21 (ed. Paris.); T. I, P. II, p. 980: „Omnes sancti in nomine patris et filii et spiritus sancti per impositionem manuum sacerdotis dei spiritum sanctum consecuti ad antiquum restituuntur, in quo erant ante praevaricationem Adam." Vgl. über Athanasius Steitz a. a. O. und die gründliche und scharfsinnige Schrift meines Kollegen Herrn Professor Dr. Voigt: Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861.

**) Epist. VIII, c. IV: τρώγομεν γὰρ αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ πίνομεν αὐτοῦ τὸ αἷμα κοινωνοὶ γινόμενοι διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ τῆς αἰσθητῆς ζωῆς τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. Σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσαν διδασκαλίαν, δι' ἧς τρέφεται ψυχὴ καὶ πρὸς τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται. Vgl. Steitz a. a. O., Bd. X, S. 128.

***) Mor. reg. 21. Vgl. Steitz a. a. O., S. 129.

Lehre von der Taufe bleibt Basilius einer konsequent ethischen Anschauung treu. Nicht eine magische Wiedergeburt bewirkt die Taufe, sondern sie vermittelt die Gemeinschaft mit dem Geiste Gottes, der erneuernde Kräfte dem geistigen Organismus verleiht, die aber nur in dem sittlichen Werden des Täuflings sich bezeugen. Daher er denn die Taufe und den Glauben als die zwei sich ergänzenden Faktoren des persönlichen Heilslebens bezeichnet*). Auch Gregor von Nazianz steht auf keinem andern Standpunkt. Daran kann nur zweifeln, wer dem Kanon folgt, daß das Bildliche der Maßstab zur Beurtheilung des Begrifflichen hergeben müsse; wer dagegen vielmehr das Bildliche nach dem Bildlosen deutet, dem kann es keinen Zweifel unterworfen sein, daß Gregor die symbolische Ansicht vom Abendmahl gehegt habe. Er nennt die Eucharistie *τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον, τοὺς τύπους τῆς ἐμῆς σωτηρίας***); auch spricht er geradezu von den Antitypen des Leibes und Blutes Christi***). Nun hören wir andrerseits freilich Gregor den Amphilochius bitten, er möge fürbittend seiner gedenken, wenn er den Logos mit dem Worte herabziehe und mit unblutigem Schnitte den Leib und Blut des Herrn zerschneide, mit der Stimme als Schwert†). Aber Gregor denkt nicht, wie Ullmann meint, an eine Verbindung des Logos mit den konsekrirten Elementen, sondern an eine reale Gegenwart desselben bei der Feier des Abendmahls, und an die Beziehung dieses zum alttestamentlichen Passahmahl, nach welcher nicht das Schwert, sondern das Wort der Weihe Leib und Blut Christi opfert. Ja selbst, wenn er das Abendmahl die *ἀναίμακτος θυσία* nennt, *δι᾽ ἧς Χριστῷ κοινωνοῦμεν καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος*††), so hat er auch hier keine un=

---

*) Mor. reg. 20. De spir. sancto 12.

**) Orat. VI, C. 95. 17, 12; ed. Maur. T. I, p. 56. Orat. XVII, 12; T. I, p. 325.

***) Orat. VIII, 17. 18; ed. Par. T. I, p. 229.

†) Epist. 171; T. II, p. 140 (240): *ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.* Vgl. Ullmann, Gregor von Naz. (2. Aufl. 1866), S. 340.

††) Orat. IV, 52; T. I, p. 101.

mittelbar im sinnlichen Genuß sich vollziehende Gemeinschaft mit Christus im Auge, es ist auch hier vielmehr ein ideal-ethischer Vorgang, an den er denkt. Dafür spricht eine Aeußerung, in welcher von dem Genuß des Abendmahls gesagt wird, daß er einerseits die Erfüllung des alttestamentlichen Passahmahles darstelle, andrerseits einen Typus des vollkommenen Mahles im himmlischen Dasein bilde. Auf die Frage nach dem Wesen des Genusses erhalten wir die Antwort, die Nahrung sei die Lehre*). Die Gemeinschaft mit Jesu Christo, die sich im Abendmahl vollzieht, ist also wesentlich eine Erneuerung und Vertiefung des Bewußtseins der Wahrheit. Dafür tritt bestätigend die Erklärung Gregors an demselben Orte ein, daß der Genuß des Leibes und Blutes Christi in dem Glauben an die Menschwerdung und das Leiden Christi bestehe. So wenig realistisch ist die Abendmahlslehre Gregors. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß ihm das Abendmahl jeglicher objektiver Realität entbehrt habe; vielmehr glaubte er an die Gegenwart des Logos, wie wir gesehen haben. Dagegen ist es ein wesentlicher Mangel bei ihm wie bei Basilius, daß das Heil als Gnosis vor allem gedacht ist, als Wahrheitsmittheilung, daß den Bedürfnissen des Gemüths und der Gesinnung, welche das Abendmahl wecken und befriedigen will, nicht hinlänglich Rechnung getragen wurde.

Wenden wir uns nun zu dem Opferbegriff, dem Gregor folgt, so steht fest, daß er wie Basilius das Abendmahl eine *θυσία* nennen, aber ebenso gewiß ist, daß sie es aus keinem anderen Grunde thun, als weil das Gebet ihnen nach alter Ueberlieferung als das Opfer des Gottesdienstes erscheint, und sonderlich das Gebet, das sich mit dem Abendmahle verknüpft. War das Abendmahl der Höhepunkt des Gottesdienstes, dann mußte der Opfercharakter, der dem Gebete überhaupt eignet, hier in reinster und kräftigster Erscheinung sich offenbaren. Und deshalb konnte es dahin kommen, daß jedem Gebete, das in Gegen-

---

*) Orat. 45, c. 23: *τίς δὲ ἡ πόσις καὶ ἡ ἀπόλαυσις, ἡμῶν μὲν τὸ μαθεῖν, ἐκείνου δὲ τὸ διδάξαι καὶ κοινώσασθαι τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς τὸν λόγον.* T. I, p. 863.

wart der geweihten Elemente stattfand, die höchste Kraft zuerkannt und an dasselbe wunderbare Wirkungen geknüpft wurden. Die Abendmahlselemente verliehen dem gläubigen Herzen eine Energie der Hingabe, die das Gebet, welches aus ihr hervorging, zum edelsten Organe der Heilsaneignung weihte. Nicht den Abendmahlselementen als solchen, sondern dem von ihnen gleichsam inspirirten Gebet gelten die heilenden Kräfte, deren Gregor gedenkt, wenn er sich selbst der Fürbitte des Amphilochius anvertraut, die er bei der Konsekration des Abendmahls ihm zuwenden möge*); wenn er die Heilung seiner schwererkrankten Schwester Gorgonia auf das Gebet der Thränen zurückführt, das sie Angesichts der geweihten Elemente zum Herrn gerichtet**).

In Bezug auf die Taufe sehen wir Gregor, wie die meisten Kirchenlehrer, der Ansicht huldigen, daß sie nur die vorhergegangenen Sünden decke, nicht aber die folgenden, die nur der Buße weichen. Diese Ansicht von der Taufe, obwohl nicht verkannt werden kann, daß ein tiefer sittlicher Ernst ihr zu Grunde lag, ist einer der wirksamsten Faktoren gewesen, den Pelagianismus in der Kirche zu befestigen. Und er mußte immer mehr die verderblichsten Früchte zeitigen, als die Kindertaufe Regel wurde. Denn nun fiel das ganze Leben, die ganze menschliche, immer doch der Sünde unterworfene Entwicklung, jenseits der Taufe; und die Wirkung der Sünde konnte nur durch sühnende Leistungen des Menschen aufgehoben werden. Fiel so die Sühne dem Menschen zu, so mußte nicht minder der Erwerb der Heiligkeit und Gerechtigkeit viel weniger als Werk der göttlichen Gnade als vielmehr als das Resultat der eignen Arbeit erscheinen, dem die Selig-

---

*) Epist. 171 (240); T. II, p. 140.

**) Orat. VIII, C. 17. 18; T. I, p. 228—229: τῷ θυσιαστηρίῳ τὴν κεφαλὴν ἑαυτῆς προθεῖσα μετὰ τῆς ἴσης βοῆς καὶ δάκρυσι τοῦτο πλουσίοις, ὥσπερ τις πάλαι τοὺς πόδας Χριστοῦ καταβρέχουσα καὶ μὴ πρότερον ἀνήσειν ἢ τῆς ὑγιείας τυχεῖν ἀπειλοῦσα· εἶτα τῷ παρ' ἑαυτῆς φαρμάκῳ τούτῳ τὸ σῶμα πᾶν ἐπαλείφουσα καὶ εἴ πού τι τῶν ἀντιτύπων τοῦ τιμίου σωματος ἢ τοῦ αἵματος ἡ χεὶρ ἐθησαύρισεν τοῦτο καταμιγνῦσα τοῖς δάκρυσιν, ὢ τοῦ θαύματος· ἀπῆλθεν εὐθὺς αἰσθομένη τῆς σωτηρίας.

keit als wohlverdienter Lohn nicht entgehen dürfe. So sehen wir Gregor eine frühe Taufe empfehlen*).

Weder Macarius noch die apostolischen Konstitutionen verlassen den Standpunkt, den die eben gezeichneten Lehrer der Kirche eingenommen haben. Die Elemente sind und bleiben Antitypa des Leibes und Blutes Christi. Freilich wird an den Herrn das Gebet gerichtet, er möge den heiligen Geist auf dies Opfer herabsenden, damit dieser Brod und Wein für den Leib Christi erkläre; aber damit ist keineswegs gesagt, daß der heilige Geist physisch die Elemente durchdringe und in Leib und Blut Christi umwandle, sondern daß er sie weihe und bestimme zu Bildern des Leibes und Blutes Christi. Die Weihe soll nicht bloß subjektiv-menschlichen, sondern objektiv-göttlichen Ursprung und Werth empfangen**). Denn nur so läßt sich der Endzweck der Eucharistie erreichen, Theilnahme an der Sündenvergebung zu gewähren. Auch der Opferbegriff bewegt sich noch in den reineren altkirchlichen Vorstellungen; denn in der entscheidenden Stelle scheint die Symmetrie des Satzbaues die Interpunktation nicht zuzulassen, welche die Ansicht von einer Opferung des Leibes und Blutes Christi in den Konstitutionen voraussetzen würde***). Dagegen können wir nicht läugnen, daß der Begriff des liturgischen Amts nicht minder

---

*) Or. XL, 12; T. I, p. 699: *γενέσθω τι μέσον τῆς χάριτος καὶ τῆς ἀναλύσεως, ἵνα μὴ ἐξαλειφθῇ τὰ πονηρὰ γράμματα μόνον, ἀλλὰ καὶ μετεγγραφῇ τὰ βελτίονα· ἵνα μὴ τὸ χάρισμα μόνον ἔχῃς, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντίδοσιν. — — ἔστι γὰρ τοῖς μὲν μικροψύχοις μέγα τὸ φυγεῖν βάσανον· τοῖς δὲ μεγαλοψύχοις τὸ καὶ τυχεῖν ἀντιδόσεως.*

**) VIII, 12, 17: *ἀξιοῦμεν σε, ὅπως — καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην — ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ — ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι — ζωῆς αἰωνίου τύχωσι* (ed. Ueltzen, p. 212).

***) Wir folgen Steitz (a. a. O. Bd. X, H. 3, S. 408) und lesen lib. VI, 23, 2: *ἀντὶ θυσίας τῆς δι᾽ αἱμάτων λογικὴν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μυστικήν, ἥ τις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος — προσέταξε.* Hinter *ἐπιτελεῖται* machen wir also kein Komma und übersetzen: welches in Bezug auf den Tod des Herrn, wegen der Zeichen seines Leibes und Blutes dargebracht wird (a. a. O., S. 151).

als von Cyprian in den apostolischen Konstitutionen entstellt ist. Sie können sich nicht erschöpfen, um die Erhabenheit der Priester über die Laien zu bezeichnen. Jene werden angeredet: ὑμεῖς τοῖς ἐν ὑμῖν λαϊκοῖς ἐστε προφῆται, ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι καὶ βασιλεῖς, οἱ μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ, — — — οἱ πάντων τὰς ἁμαρτίας βαστάζοντες καὶ περὶ πάντων ἀπολογούμενοι*). Es wird Ernst gemacht mit der Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums auf die neutestamentliche Gemeinde. Der Werth einer kirchlichen Handlung hängt davon ab, daß sie durch Vermittlung des Priesters vollzogen ist. Nicht ihr innerer sittlicher Gehalt, sondern ihre legitime Verwirklichung durch das priesterliche Amt bestimmt ihre Gültigkeit und Wirksamkeit**). Hatte Pseudo-Ignatius dieselben Forderungen im Interesse der Ordnung ausgesprochen, hier sehen wir sie im Interesse der Hierarchie verkündet, die sich als den Mittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet und die Akte des religiösen Lebens, sowie die Aneignung der göttlichen Gnaden an die Verbindung mit ihren Trägern knüpft. Das Priesterthum erscheint im Besitz besonderer ethisch-metaphysischer Qualitäten.

Es ist begreiflich, daß ein Kultus, der einen Reichthum symbolischer Handlungen und Formeln in sich hegt, nur unter der Voraussetzung eines hohen Maßes intellektueller und ethischer Bildung der Gemeinden der Gefahr entgehen wird, als ein Ganzes von Vollziehungen zu erscheinen, die in sichtbarer Hülle unmittelbar den unsichtbaren Heilsschatz bergen. Nur allzu leicht vertauscht eine niedere Stufe der religiösen Bildung einen objektiv-ethischen Prozeß, der in der Sphäre des Pneuma vor sich geht, mit einem objektiv-physischen, dessen Stätte die sinnliche Leiblichkeit bildet.

*) Lib. II, 25, 5; a. a. O., S. 41.

**) Lib. II, 27, 1: ὡς οὖν οὐκ ἦν ἐξὸν ἀλλογενῆ, μὴ ὄντα λευΐτην, προσενέγκαι τι ἢ προσελθεῖν εἰς τὸ θυσιαστήριον ἄνευ τοῦ ἱερέως, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε. εἰ δέ τις ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου ποιεῖ τι, εἰς μάτην ποιεῖ αὐτό· οὐ γὰρ αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται. Ὡς γὰρ ὁ Σαοὺλ, ἄνευ τοῦ Σαμουὴλ προσενέγκας, ἤκουσεν ὅτι Μεματαίωταί σοι, οὕτω καὶ πᾶς λαϊκὸς, ἄνευ τοῦ ἱερέως ἐπιτελῶν τι, μάταια ποιεῖ. (a. a. O., S. 44.)

Und hat sich einmal ein Gemeindebewußtsein gebildet, welches des symbolischen Charakters der liturgischen Akte nicht mehr eingedenk ist, dann beugt sich auch leicht die Theologie vor demselben, eignet sich jene Vorstellungen an und sucht sie vermöge einer Spekulation zu rechtfertigen, die vor keiner Unmöglichkeit zurückschreckt. Diesen Weg schlug auch die Theologie der orientalischen Kirche ein. Sie verlor die Erkenntniß, daß die symbolischen Handlungen und Formeln nur vermöge eines subjektiv-ethischen Prozesses zu objektiven Realitäten werden und ließ unmittelbar die unsichtbaren Heilsgüter in die sichtbaren Faktoren eingehen. Cyrillus von Jerusalem repräsentirt den ersten Umschlag des symbolischen in den realistischen Standpunkt. Daran darf uns nicht irre machen, daß auch er noch von Brod und Wein als Antitypen des Leibes und Blutes Christi redet, denn selbst innerhalb der Herrschaft der Transsubstantiationslehre wird immer gesagt werden können, daß die sichtbare Erscheinung der Abendmahlsgabe ein Antityp derselben sei. Cyrill setzt eine Wirkung des heiligen Geistes auf die Elemente voraus, vermöge deren diese eine andere physische Qualität empfangen*). Es wird nicht mehr erwartet, daß der heilige Geist die Elemente für Leib und Blut Christi erkläre (*ἀποφαίνειν*), sondern daß er sie dazu mache (*ποιεῖν*). Einer solchen Anschauung entspricht eine Steigerung des Opferbegriffs. Je werthvoller die physische Qualität der Elemente erscheint, desto werthvoller und wirksamer wird auch das Gebetsopfer erachtet, das in Gegenwart des Sakraments dargebracht wird, es wird nun als eine *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ***) angesehen, dessen Gültigkeit und Kraft auch an den schon Geschiedenen sich erweist.

Eine entsprechende Identität der sichtbaren und unsichtbaren Faktoren setzt Cyrill bei der Taufe voraus. Das Wasser empfängt vermöge der Epiklese eine höhere physisch-ethische Qualität, ebenso wie das Katechumenenöl***).

---

*) Cat. mystag. V, c. 5 (ed. Oxon.), p. 297: *παρακαλῶμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν τὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ.*

**) l. c., c. 6, p. 297.

***) Cat. III, 2. Cat. mystag. II, 3, p. 35; p. 285: *τὸ λιτὸν ὕδωρ*

Hat die heidnische Identifizirung von Ethik und Physik sich in einer solchen Anschauung vom Wesen des Abendmahls Bahn gebrochen, so darf es nicht Wunder nehmen, daß das andere heidnische Kultusprinzip, die Identifizirung von Schöpfer und Geschöpf, im christianisirten Heroenkultus ausbricht. Vorläufig stellt sich derselbe noch in beschränktem Maße dar, in der Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte, aber sie sind schon dadurch als Mittler zwischen Gott und den Menschen, als Christi Werk fortsetzende, ergänzende Wesen bezeichnet*).

Wie die Ineinssetzung der Elemente und der Heilsgabe in etwas wenigstens innerhalb der Sphäre des empfangenden Subjekts aufgelöst werden kann, zeigt Ephraem. Denn während er einmal Brod und Wein in der Eucharistie, sowie das Wasser in der Taufe unmittelbar vom Geiste durchdrungen sein läßt, ist es doch die Seele, welche den Geist in sich aufnimmt**).

Für Gregor von Nyssa wird die Beziehung zwischen den sinnlichen Faktoren und der übersinnlichen Heilsgabe eine in formaler und materialer Hinsicht noch innigere. Während die Kirchenlehrer, auf die wir vorhin unsere Aufmerksamkeit lenkten, in unbestimmter und allgemeiner Weise sich über die Heilsgabe aussprachen und bald mehr an den Logos, bald mehr an den heiligen Geist dachten, überhaupt nur die Gegenwart des Heilsprinzips festhielten, bezeichnet Gregor als Objekt des Genusses den Leib

---

*πνεύματος ἁγίου καὶ Χριστοῦ καὶ πατρὸς τὴν ἐπίκλησιν λαβὸν δύναμιν ἁγιότητος ἐπικτᾶται — — τὸ ἐπορκιστὸν τοῦτο ἔλαιον ἐπικλήσει θεοῦ καὶ εὐχῇ δύναμιν τηλικαύτην λαμβάνει ὥστε οὐ μόνον καῖον τὰ ἴχνη τῶν ἁμαρτημάτων ἀποκαθαίρει, ἀλλὰ καὶ πάσας ἀοράτους τοῦ πονηροῦ ἐκδιώκειν τὰς δυνάμεις.*

*) Cat. mystag. V, c. 7, p. 298: *καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων αὐτῷ τὰς δεήσεις προσφέροντες, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν τὸν στέφανον πλέκομεν, ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν, καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον.*

**) „Divini Spiritus in igne figuram agnoscito, permiscetur aquis ut eas ad expiationem elevet, pani se infundit, ut in hostiam sacrificii transferat.“ (Adversus scrutatores.) — — „In pane tuo occultus interest Spiritus, qui non manducatur: ignis, qui non bibitur ardet in vino tuo.“ (Advers. scrut.) (Edit. Romana, T. III, syro-lat., p. 72. 23.)

und das Blut Christi. Und während bis dahin die griechischen Kirchenlehrer das Verhältniß zwischen den sinnlichen und übersinnlichen Faktoren so bestimmten, daß auch hier der Modus der Vereinigung nicht genau festgesetzt wurde, bildet die Anschauung Gregors auch insofern einen Fortschritt, als ihm durch das Gebet der Weihe, in welches die Kirche die Einsetzungsworte aufnimmt, Brod und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden. Nicht als ob die verklärte Leiblichkeit Christi an die Stelle des Brodes und Weines träten, nicht als ob Brod und Wein Bestandtheil des in sich vollendeten leiblichen Organismus würden, sondern so daß dieselbe Qualität, die dem verklärten Leibe Christi eignet, den eucharistischen Elementen zukommt. Brod und Wein hat Christus während seines irdischen Lebens als Nahrung zu sich genommen und durch den Assimilationsprozeß in Fleisch und Blut verwandelt. Er ist darin allen Menschen gleich geworden. Was damals aber im Laufe eines Naturvorganges sich vollzog, das vollzieht sich jetzt in unvermittelter Weise in der Eucharistie. Christus assimilirt Brod und Wein zu seinem Leib und seinem Blut*).

Dagegen ist es Chrysostomus, der die Identität des Leibes Christi und der geweihten Elemente auch in formeller Hinsicht festhält. Derselbe Leib, den Christus während seines irdischen Lebens bekleidet hat, ist Gegenstand des eucharistischen Genusses, und zwar ist es dasselbe sinnliche Organ, welches die Elemente sich aneignet, welches damit auch Leib und Blut Christi empfängt. Denn durch das Gebet des Priesters, welches die Einsetzungsworte enthält, wird der heilige Geist auf die Elemente herabgerufen, und dieser wandelt sie in Leib und Blut Christi, die Seele und Leib des Gläubigen erquicken und Unsterblichkeitskräfte einflößen. Leib und Blut Christi werden geopfert, und zwar, wenn auch unblutiger Weise, so doch nicht leidensloser, denn, während am

---

*) Orat. cat., c. 37 (ed. Krabinger, p. 71): *ὁ ἄρτος — ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος.*

Kreuze seine Gebeine nicht gebrochen wurden, wird im Abendmahl sein Leib gebrochen*).

Es ist nicht unsere Absicht, den Entwicklungsgang der liturgischen Prinzipien in gleicher Weise wie bisher zu verfolgen, denn es liegt nicht im Zweck dieser geschichtlichen Einleitung, alle Umbiegungen und Abwandlungen zu verfolgen, denen bis zum Eintritt der Reformation die liturgischen Ideen unterlagen, uns kommt es nur darauf an, zu zeigen, wie die katholische Gestaltung derselben sich gebildet hat. Diesen Bildungsgang haben wir bis zu der Zeit begleitet, in der sie feste Wurzeln im kirchlichen Bewußtsein empfingen. Wir stellen uns gegenwärtig nur noch eine dreifache Aufgabe, einmal auf die Resultate hinzuweisen, welche unmittelbar die Reformatoren vorfanden; sodann an die Bewegungen zu erinnern, welche die liturgische Thätigkeit der Reformatoren vorbereiteten und schließlich die liturgischen Formulare zu charakterisiren, welche die Reformatoren theils umbildeten, theils beseitigten.

Wenden wir uns zuerst zur griechischen Kirche! Die Zahl der Sakramente blieb bis zur Reformation unbestimmt und schwankend; und wenn die innere Richtung des Geistes auch hier auf eine Vielheit von Sakramenten hinwies, so war es nicht so-

*) Expos. in Ps. 140, 4: *τοῦτό ἐστι τὸ μέλος, δι᾽ οὗ τὴν φρικτὴν θυσίαν ὑποδεχόμεθα.* Ed. Montfaucon, T. II, p. 433. — De prod. Jud. 1, c. 6; T. II, p. 384: *τοῦτό μου ἐστι τὸ σῶμά φησι. τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα.* — De sacerdot. III, 4; T. I, p. 382: *ὅταν γὰρ ἴδῃς τὸν κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον καὶ τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι καὶ ἐπευχόμενον καὶ πάντας ἐκείνῳ τῷ τιμίῳ φοινισσομένους αἵματι — — — — ὁ μετὰ τοῦ πατρὸς ἄνω καθήμενος κατὰ τὴν ὥραν ἐκείνην τῶν ἁπάντων κατέχεται χερσί.* — In Joh. ev., hom. 46 (45), c. 3: *οὐκ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν· ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι καὶ τὸν πόθον ἐμπλῆσαι πάντα.* T. VIII, p. 272. — De poenitent., hom. IX; T. II, p. 349: *τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ ὑπέρ σου σφαγιαζομένου, τοῦ ἱερέως ὑπέρ σου ἀγωνιζομένου — — — — τοῦ αἵματος ἐν τῷ κρατῆρι εἰς τὴν κάθαρσιν ἐκ τῆς ἀχράντου πλευρᾶς κενουμένου.* — In 1 epist. ad Corinth., hom. 24, 2: *ὅπερ οὐκ ἔπαθεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τοῦτο πάσχει ἐπὶ τῆς προσφορᾶς διὰ σὲ καὶ ἀνέχεται ἀνακλώμενος, ἵνα πάντας ἐμπλήσῃ.* T. X, p. 213.

wohl die Siebenzahl als die Sechszahl, zu der sie sich zusammenfaßten. So nennt Dionysius Areopagita außer der Taufe und dem Abendmahl die Weihe des Myrons, des Salböls, die Weihe der Priester, die Weihe der Mönche, die Gebräuche über den Gräbern der Frommen Sakramente; ihm folgte Theodorus Studita. Dagegen kennt Johannes von Damaskus nur die Sakramente der Taufe und des Abendmahls, welche er als *ἅγια καὶ ἄχραντα μυστήρια* bezeichnet. In der Charakteristik der dogmatischen Prinzipien, die in der vorreformatorischen griechischen Kirche zur Geltung gelangten, werden wir uns besonders Johannes Damascenus zuwenden, da in ihm die Resultate der bisherigen Entwicklung sich darstellen, und die griechische Kirche der folgenden Jahrhunderte über diese kaum hinausgegangen ist. Für Johannes ist wieder die Taufe nicht sowohl eine Vermittlung der Sündenvergebung als ein Werkzeug der Reinigung. Der Geist erneuert die Seele, das vom heiligen Geist durchdrungne Wasser den Leib. Daß er acht Taufen kennt, von denen die siebente die Taufe durch Blut, die sechste die Taufe durch Buße und Thränen ist, beweist, daß auch er, wie wir es auch sonst gefunden haben, die nach der Taufe begangnen Sünden nur in sühnenden Leistungen des Menschen aufgehoben sieht*). Die Abendmahlslehre des Johannes schließt sich an die Anschauung des Gregor von Nyssa, nur diese insofern fortbildend, als er den eucharistischen Leib des Logos ebenso mit diesem hypostatisch geeinigt denkt als den ihm ursprünglich eignen. Wie der Logos durch Vermittlung des Geistes aus dem Fleische der Jungfrau seinen Leib bildete, so gestaltet sich der Logos auch noch jetzt aus Brod und Wein einen Leib. Und dieser Leib hat dieselbe Qualität wie jene, und beide Körper sind in gleicher Weise hypostatisch mit dem Logos geeinigt**).

---

*) *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.* Ed. Lequien 4, 9: *ἐπειδὴ γὰρ διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος διπλῆν ἡμῖν ἔδωκε καὶ τὴν κάθαρσιν, δι᾽ ὕδατός τε καὶ πνεύματος· τοῦ μὲν πνεύματος τὸ κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἐν ἡμῖν ἀνακαινίζοντος τοῦ δὲ ὕδατος διὰ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος καθαίροντος τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς ἀπαλλάτοντος καὶ τὴν τοῦ θανάτου εἰκόνα ἐκπληροῦντος τοῦ ὕδατος τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀῤῥαβῶνα παρεχομένου τοῦ πνεύματος.* T. I, p. 260.

**) l. c. 4, 13: *σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι τὸ ἐκ τῆς*

In der Lehre von den Sakramenten sehen wir die Kirche innerhalb der Sphäre des objektiven religiösen Daseins Unsichtbares und Sichtbares, Himmlisches und Irdisches in eins setzen; in der Verehrung der Heiligen wird diese Identifikation auch auf die Sphäre des subjektiven religiösen Daseins ausgedehnt.

Wie früh die griechische Kirche den Heiligen einen religiösen Kultus widmete, der kaum überboten werden konnte, zeigt Theodoret. Er berichtet, offenbar zustimmend, daß die Märtyrer (denn der Märtyrerkultus ist der Ausgangspunkt des Heiligenkultus) Retter der Seelen und Leiber, Aerzte genannt, als Horte und Wächter der Städte, als Mittler mit dem Herrn des Alls, verehrt würden. Kinderlose und Unfruchtbare bitten sie, daß sie Mütter werden; wer eine Gabe erlangt habe, flehe sie um ihre Bewahrung an; die eine Reise unternehmen, bitten sie um ihre Begleitung auf dem Wege; Zurückkehrende bringen ihnen ihren Dank dar. Die Namen der Märtyrer gebe man den Kindern, die geboren werden, zu ihrem Schutz und Schirm. Theodoret ist sich auch der Parallele wohl bewußt, welche der heidnische Heroenkultus zu dem christlichen Heiligenkultus bildet, wenn er die Parallele auch zu einem Kontrast umzubilden sucht. Hätten die Griechen — so vertheidigt er den Heiligenkultus — den Herakles, Asklepios, Dionysos, die Dioskuren und andre zu Göttern erhoben, warum sollten die Christen nicht ihre Märtyrer als Zeugen und Diener Gottes ehren!

In der That war der Heiligenkultus kaum etwas anders als ein christianisirter Heroenkultus! Geschenke, Abbildungen geheilter Glieder, goldne und silberne Darstellungen von Augen, Füßen, Händen wurden als Weihgeschenke den Heiligen dargebracht. So berichtet derselbe Theodoret. Und ebenfalls erzählt er, wie statt der heidnischen Feste die Tage der Märtyrer feierlich begangen würden. Ja auch die Verehrung ihrer Reliquien, die

---

*ἁγίου παρθένου σῶμα οὐχ᾽ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ᾽ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ᾽ ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ — — — — — — — οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος οἶνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα καὶ οὐκ εἰσί δύο, ἀλλ᾽ ἓν καὶ τὸ αὐτό.* T. I, p. 269—270.

als Träger der göttlichen Gnade erschienen, hatte schon, wie er billigend meldet, in den christlichen Gemeinden Raum gewonnen *).

War der Leib der Heiligen, selbst nachdem er aufgehört hatte, die Erscheinung der geistigen Persönlichkeit zu bilden, Gegenstand der Verehrung geworden, so konnte kein Bedenken hindern, auch die Heiligenbilder in den Kreis der religiösen Verehrung aufzunehmen. Die Analogie der Ineinssetzung von Bild und Wirklichkeit innerhalb der Sakramente mußte hier fördernd wirken. Um so mehr dürfen wir dieser Beziehung hier gedenken, als ja nicht bloß die Bilder der Heiligen, sondern auch das Bild Christi verehrt wurde. In der Lehre von den Sakramenten ist die absolute Ineinssetzung des Idealen und Realen zum Durchbruch gekommen, sie hat sich im Kultus der Heiligen und ihrer Reliquien, in der Verehrung der Bilder fortgesetzt. Sie ist so weit gegangen, daß sie allen Gegenständen, die mit dem Heiligen in Berührung getreten waren oder bleibend traten, denselben oder doch einen nahe kommenden religiösen Werth zuerkannt hat, wie dem Heiligen

*) Graec. affect. curatio. Disputatio 8, ed. Gaisford, Oxonii 1839, p. 331—32: *Καὶ οἱ μὲν ὑγιαίνοντες αἰτοῦσι τὴν τῆς ὑγιείας φυλακήν· οἱ δέ τινι νόσῳ παλαίοντες τὴν τῶν νοσημάτων ἀπαλλαγήν. αἰτοῦσι δὲ καὶ ἄγονοι παῖδας· καὶ στέριφαι παρακαλοῦσι γενέσθαι μητέρες· καὶ οἱ τῆςδε τῆς δωρεᾶς ἀπολαύσαντες ἀξιοῦσιν ἄρτια σφίσι φυλαχθῆναι τὰ δῶρα· καὶ οἱ μὲν εἴς τινα ἀποδημίαν στελλόμενοι λιπαροῦσι τούτους ξυνοδοιπόρους γενέσθαι καὶ τῆς ὁδοῦ ἡγεμόνας· οἱ δὲ τῆς ἐπανόδου τετυχηκότες τὴν τῆς χάριτος ὁμολογίαν προσφέρουσιν οὐχ ὡς θεοῖς αὐτοῖς προσιόντες, ἀλλ' ὡς θείους ἀνθρώπους ἀντιβολοῦντες καὶ γενέσθαι πρεσβευτὰς ὑπὲρ σφῶν παρακαλοῦντες· ὅτι δὲ τυγχάνουσιν ὧνπερ αἰτοῦσιν οἱ πιστῶς ἐπαγγέλλοντες ἀναφανδὸν μαρτυρεῖ τὰ τούτων ἀναθήματα τὴν ἰατρείαν δηλοῦντα. οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν οἱ δὲ ποδῶν ἄλλοι δὲ χειρῶν προσφέρουσιν ἐκ τυπώματα· καὶ οἱ μὲν ἐκχρυσοῦ οἱ δὲ ἐξ ὕλης ἀργύρου πεποιημένα.* p. 314: *τί δή ποτε τοίνυν οἱ τοσούτους νεκροὺς ὠνομακότες θεοὺς νεμεσᾶτε ἡμῖν οὐ θεοποιοῦσιν ἀλλὰ τιμῶσι τοὺς μάρτυρας ὡς θεοῦ γε μάρτυρας καὶ εὔνους θεράποντας.* p. 334—35: *ἀντὶ γὰρ δὴ τῶν Πανδίων καὶ Διασίων καὶ Διονυσίων καὶ τῶν ἄλλων ὑμῶν ἑορτῶν Πέτρου καὶ Παύλου καὶ — — — τῶν ἄλλων μαρτύρων ἐπιτελῶνται δημοθοινίαι.* Vgl. Baur, Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts (Tübingen 1859), S. 272 ff.



selbst. Johannes von Damaskus stellt die Bilder in dieselbe Linie mit dem Kreuzesholz Christi, dem Evangelienbuch, dem Altar, den eucharistischen Elementen; ihnen allen will er eine *προσκύνησις ἐκ τιμῆς προσαγομένη τοῖς κατά τι ἀξίωμα ὑπερέχουσιν* zuerkannt wissen*). Hatte die Verfassung der Kirche immer mehr sich in der Stufenfolge von Aemtern und Thätigkeiten zu einem gegliederten Organismus gestaltet, der sich auch insofern in der Sphäre des Kultus darstellte, als die Handlungen desselben an die verschiedenen Aemter vertheilt waren, so lag es nahe, auch die Schaar der Heiligen in den Gegensatz höher und niedriger gestellter aufzunehmen. So konnte die Schrift des Pseudo-Dionysius, die zuerst diesem Gedanken eine entwickelte Gestalt gab, als ein Ausdruck des Zeitgeistes erscheinen und den Beifall der Kirche empfangen.

Aber die Idee der Hierarchie, der himmlischen wie der irdischen, ruht auf Voraussetzungen, die dem Wesen des Christenthums widerstreiten. Das Evangelium stellt den Einzelnen mittelst des Glaubens in unmittelbare Gemeinschaft mit Christus und in ihm mit dem Gott des Heils. Aber innerhalb hierarchischer Autoritäten stellt sich zwischen das Heil und die heilsbedürftige Seele das Priesterthum, das, je organisirter es ist, an desto mehr Bedingungen das Heil knüpft. Und schließt sich nun an die irdische eine himmlische Hierarchie, so wächst die Zahl der Mittelwesen in's Unendliche, die Stufenleiter der Mittler des Heils vergrößert sich in's Unabsehbare, die absolute Gemeinschaft aber mit dem Gott, der in Christo, dem absoluten Mittler des Heils, sich erschlossen hat, erscheint nur denen möglich, die auf der höchsten Sprosse der Leiter sich befinden. So wird die frohe Botschaft, daß wir in Christo freien Zugang zum Vater haben, in die trübe

*) *λόγοι ἀπολογητικοὶ* III, 30. 31. 35. 36; T. I, p. 359. 361: *τρίτος τρόπος (προσκυνήσεως) ὁ τῆς εὐχαριστίας. — τρίτος τρόπος, καθ᾽ ὃν προσκυνοῦμεν τὰ τῷ θεῷ ἀνακείμενα τὰ ἱερά φημι εὐαγγέλια καὶ τὰς λοιπὰς βίβλους — — — δίσκοι τε καὶ ποτήρια, θυμιατοὶ, λυχνίαι καὶ τράπεζαι. — — τέταρτος τρόπος ὁ κατ᾽ ἔνδειαν καὶ ἐλπίδα τῶν εὐεργεσιῶν — — οὕτω προσκυνοῦμεν τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ τὸν τίμιον τοῦ τε σωματικοῦ χαρακτῆρος τοῦ θεοῦ μου τὸ ὁμοίωμα καὶ τῆς αὐτὸν κατὰ σάρκα τεκούσης καὶ τῶν αὐτοῦ πάντων.*

Verkündigung verwandelt, daß immer noch in das Allerheiligste nur der Hohepriester eingehe, das Heilige der Priester betrete; der Vorhof aber die Stätte der Gemeinde sei. So erfüllt von neuem das mythische Heer der Götter die große Kluft zwischen dem Unendlichen und den Kindern der Erde. Die Aeonenhierarchie der häretischen Gnosis, die Dämonenschaar des heidnischen Neuplatonismus dringt unter der schützenden Maske des Namens der Heiligen in die Hallen der Kirche. Wer aber tritt an die Spitze der Heiligen? Niemand schien zu dieser Würde so berechtigt zu sein als Maria, die Mutter des Herrn. Es sind offenbar die christologischen Bestimmungen der großen Synoden, welche den Anlaß zur Marienverehrung gegeben haben. Die Mutter des Herrn, welche den Namen der θεοτόκος empfangen hatte, schien auf die Ehre, gleichsam als Mittlerin zwischen die mittlerischen Heiligen und den absoluten Mittler Christus zu treten, vollen Anspruch zu haben. Aber die Ursachen der Marienverehrung liegen tiefer. Die asketische Richtung der Kirche hatte mit Vorliebe nicht sowohl die Helden der That als die Helden des Leidens und der Entsagung in die Reihe der Heiligen gestellt. Wer zu einer höheren Stufe der Heiligung gelangen wollte, mußte den Weg der Askese betreten. Und kein Akt der Entsagung erschien so als Grundbedingung, um in die religiöse Aristokratie aufgenommen zu werden, als der Verzicht auf die Ehe. In wem anders konnte daher das Ideal der weiblichen Entsagung gesehen werden als in Maria, der ersten Asketin der christlichen Gemeinde, die trotz der Geburt Jesu Jungfrau geblieben sein sollte, deren Verbindung mit Joseph als Scheinehe angesehen wurde*). Es kam noch eins hinzu. Je mehr die theologische Arbeit sich bemühte, das Geheimniß des gottmenschlichen Lebens Jesu in farblosen Formeln auszudrücken, und alles Interesse sich darin konzentrirte, die logisch korrekte Bezeichnung für die christologische Wahrheit zu finden, je mehr das lebenswarme Bild der gottmenschlichen Persönlichkeit, welches die evangelische Geschichte in einziger Schöne und Herrlichkeit, in unvergänglicher Frische der Farben gemalt hat, sich dem Blick der

*) Baur a. a. O., S. 275. Neanders Kirchengeschichte, 4. Auflage, Bd. III, S. 472.

Kirche entzog, desto mehr mußte das Bedürfniß nach einem lebendigen Heiland in der Verehrung der Maria Befriedigung suchen. So können wir uns nicht wundern, daß die Synode von Konstantinopel (754) erklärte, daß Maria höher stehe als alle sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe. Früh wurde Maria ein Gegenstand der bildenden Kunst; dem Apostel Lukas, den man für den Urheber mancher Porträts des Heilands hielt, schrieb man auch ihr Bildniß zu; die Kaiserin Eudocia, Gemahlin Theodosius' II., erhielt um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Jerusalem ein solches. In der Flotte des Heraklius, mit welcher er im Jahre 602 von Afrika nach Konstantinopel fuhr, war an den Schiffen das Bildniß der Jungfrau befestigt*).

Wir wenden uns zur abendländischen Kirche. Nach längeren Schwankungen finden wir die gegenwärtige Siebenzahl der katholischen Kirche zuerst von Petrus Lombardus festgesetzt**). Doch erhielt sich noch im Bewußtsein der Kirche, so bei Alexander von Hales, die Erkenntniß, daß Taufe und Abendmahl allein unmittelbar von Christus eingesetzt seien und sich von den übrigen durch besonderen Werth unterschieden ***). Selbst Thomas von Aquino, der alle Sakramente in gleicher Weise auf die Einsetzung Christi zurückführte und ein jedes als einen unentbehrlichen Faktor der Heilsaneignung ansah, stellte doch die Eucharistie als einen ausgezeichneten Vermittler der Gnade in den Vordergrund †).

---

*) Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, Bd. III, S. 177.

**) Sent. IV, dist. II (Parisiis 1558), p. 294: „Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, id est, eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus, alia in remedium tantum sunt ut conjugium, alia gratia et virtute nos fulciunt ut eucharistia et ordo."

***) Summa, Suppl. ad P. III, Qu. VIII, Art. I. Concl., ed. Par. 1645, p. 13.

†) Sent. IV, Dist. II, Qu. 1; P. III, Qu. 65: „Christus duo sacramenta instituit per se ipsum, scilicet sacramentum baptismi, quod est maximae necessitatis et efficaciae et sacramentum eucharistiae, quod similiter propter quotidianam infirmitatem est maxime necessarium." Vgl. Münscher-Cölln's Dogmengesch., Bd. II, 1. S. 197.

Diese Neigung der mittelalterlichen Kirche, die Zahl der Sakramente zu mehren, würde schon einen ausreichenden Erklärungsgrund in dem Trieb finden, der sinnlichen Seite des Gottesdienstes den freiesten Spielraum zu geben. Aber wir werden die Motive der Kirche erst völlig im rechten Lichte erkennen, wenn wir auf die Wirkungsweise Rücksicht nehmen, die den Sakramenten zuerkannt wurde. Es war schon nicht richtig und nicht sittlich gedacht, wenn Thomas die Schranke der alttestamentlichen Sakramente darin fand, daß sie den rechtfertigenden Glauben darstellten, aber nicht wirkten, denn auch die Sakramente des Neuen Bundes setzen die Wirkung der rechtfertigenden Gnade voraus; aber es lag eine noch tiefere Verkennung der ethischen Bedingungen der Wirkung der Sakramente in der Erklärung Bonaventura's, daß der rechtfertigende Glaube die Voraussetzung gebildet habe, an welche die Wirksamkeit der alttestamentlichen Sakramente sich knüpfte, während es den neutestamentlichen eigen sei, dieser positiven Bedingung zu ihrer Wirkung nicht zu bedürfen; daß jener ethische Faktor der alttestamentlichen sakramentalen Handlungen ein accidens sei, das für die neutestamentlichen, welche per se wirkten, wegfalle*). Und Duns Scotus formulirt die Wirksamkeit der neutestamentlichen Sakramente, indem er festsetzt: „Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem.“ **)

Darin also bestand der Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Sakramenten, daß jene ein größeres, diese ein

*) „Quia significant id, quod fides credit, in eorum perceptione est professio fidei non tantum verbo, sed et facto. Et quia talis fides disponebat ad justificationem, ideo sacramenta illa per accidens justificabant: Et novae legis sacramenta non solum ex prima causa et institutione ordinata sunt ad significandum, sed etiam ad gratiam obtinendam, ideo per se ordinata sunt ad justificationem, ideo per se loquendo ista justificant illa non nisi per accidens.“ Lib. IV, Sent. Dist. I, P. I, Art. I, Qu. V; Opera, T. V, p. 12 (Mog. 1609).

**) Lib. IV, Sent. Dist. I, Qu. VI; Opera (Lugd. 1639), T. VIII, p. 125.

geringeres Maß sittlicher Voraussetzungen forderten; daß die Subjektivität dort berechtigt war, hier entrechtet wurde; daß was dort als ein geistig freier Vorgang erschien, hier zu einem übernatürlichen Ereigniß wurde, das sich unwillkürlich im Subjekt vollbrachte. Die Subjektivität mußte weichen hinter objektiven übernatürlichen Gewalten, mit denen sie nicht innerlich geeinigt war, denen sie nur keinen Widerstand entgegensetzte. Nun wird uns auch die Fülle der Sakramente, die der Kultus in sich aufnahm, in neuem Lichte erscheinen. Wie die irdische Naturkraft aus einer Mannichfaltigkeit von Quellen uns zufließt, auf den verschiedensten Wegen uns naht, uns zu erhalten und zu kräftigen, so mußte auch die Gnade, die einer Naturkraft gleich wirken sollte, durch eine Vielheit von Kanälen sich befruchtend über das religiös-sittliche Leben ergießen. Wo eine ethische Gottes- und Weltanschauung zur Geltung gelangt, erscheint das Heil, die Gnade als Eines, denn es ist der eine Herr, der sich selbst, wenn auch durch verschiedene Vermittlungen hindurch, dem Glauben mittheilt. Hier waltet der Zug zum Einen, Ganzen. Auf dem Boden einer naturalistischen Gesammtanschauung erscheint das Heil, die Gnade, gleich der irdischen Natur, in der Vielheit verschiedener Kräfte, hier waltet der Zug zum Vielen, Getheilten. Unwillkürlich schiebt sich die Weltidee an die Stelle der Gottesidee; das Getheilte, Viele an die Stelle des Einen, Ganzen.

Die Mißkennung des Wesens der Taufe, ihre Beziehung auf den Erlaß der vorher begangenen Sünden, setzt sich, aber allerdings unter erheblichen Beschränkungen, auch in der mittelalterlichen Theologie fort. Seitdem die Taufe der Erwachsenen nur sehr vereinzelt vorkam, die Kindertaufe allgemein geworden war, konnte sich die Sündenvergebung natürlich nicht auf frühere einzelne aktuelle Sünden erstrecken, sondern mußte vielmehr den angebornen sündlichen Zustand zum Objekt haben. Indem nun aber die Taufe als Einverleibung in das Leiden und den Tod Christi angesehen wurde, in dem die Sühne der Sünde sich vollzogen hat, so empfing nun die Taufe eine auch auf die Schuld folgender Sünden übergreifende Kraft. Insofern sagt sich die Kirche des Mittelalters von der pelagianischen Anschauung der alten Kirche los. Aber diese Lossagung ist keine prinzipielle. Denn

auch für die mittelalterliche Theologie bedarf die nach der Taufe begangne Sünde einer sühnenden Leistung von Seiten des Sünders, nur daß nicht sie allein es ist, welche die Sünde tilgt, sondern die Genugthuung Christi die eigne sühnende Leistung ergänzt. Erwägen wir aber, daß auch die alte Kirche — sonst hätte sie völlig aufgehört, christlich zu denken — die sühnenden Leistungen des sündigenden Christen doch immer an die wirkenden Kräfte der in Christo erschienenen Gnade knüpfte, so erscheint der Fortschritt des Thomas kein sehr bedeutender. Das Neue seiner dogmatischen Bestimmungen lag darin, daß die Beziehung des Täuflings zum Heil als bleibend und immanent erschien; sie lag sodann in einer Auffassung des in der Taufe angeeigneten Heils, vermöge deren es vor allem als Schulderlaß angesehen wurde. Daher erschien die Taufe wesentlich als Aneignung des Leidens und Todes Christi, insofern diese als die Träger der sühnenden Leistungen betrachtet wurden. Die sittlich umwandelnde Kraft der Taufe blieb anerkannt, aber nicht diese, sondern ihre rechtfertigende Wirkung wurde auf die ganze Lebensentwickelung bezogen. Die Taufe war also für Thomas die prinzipielle und immanente Aneignung der Sündenvergebung an den Täufling. Daß aber die Sünden nur unter Voraussetzung eigner sühnender Leistungen des Sünders einer Vergebung fähig erschienen, gab den Anstoß, die Buße als die Ergänzung der Taufe zu betrachten. Der Ursprung der Buße als einer kirchlichen Handlung liegt in der Entwicklung der kirchlichen Disciplin. Die alte Kirche hatte gewisse Sünden als Hindernisse der Kirchengemeinschaft angesehen und die, welche sie begangen hatten, daher aus derselben ausgeschlossen. Die Wiederaufnahme hatte sie an sittliche Bedingungen geknüpft, die sich in liturgischen Handlungen darstellten. Die Buße als kirchliche Handlung war also eine disziplinarische Forderung, die sich an ausgeschlossene, aber zur Rückkehr bereite Glieder der Kirche richtete. Sie war eine berechtigte richterliche Handlung der Kirche. Nun aber änderte sich die Auffassung des Wesens der Buße insofern, als die ganze Christenheit zur Buße verpflichtet wurde; als alle Sünden, die in das Bewußtsein traten, Gegenstand der Buße werden sollten. Die Buße wurde so ein nothwendiger Akt des religiös-sittlichen und kirchlichen Lebens für jedes

Glied der Kirche. Und damit wurde die Buße ein Sakrament. Sie hörte aber auch nun auf, eine disziplinarische Funktion der Gemeinde zu sein, durch welche sie ihre sittliche Reinheit schützt, und verwandelte sich vielmehr in einen pädagogisch-disziplinarischen Akt, den das Priesterthum an den Laien vollzog. Durch das Sakrament der Buße empfing die Herrschaft des Priesterthums über die Laien eine göttliche Legitimität, im Sakrament der Buße wurde die Apotheose des Priesterthums gefeiert. Die Buße selbst aber verlor immer mehr ihren sittlichen Werth. Die contritio cordis, die sittliche, aber freilich freie und unsichtbare Wahrheit der Buße, war ja unzureichend, die confessio oris mußte hinzukommen, die satisfactio operis mußte vollenden. Nicht das Bekenntniß vor Gott, sondern das Geständniß vor dem Priester; nicht die Erneuerung des Wandels, sondern die Vollbringung gebotner Werke wurde als Weg des Heils bezeichnet. Nicht die freie, sondern die gebundne; nicht die innere, sondern die äußere; nicht die nothwendige, sondern die zufällige; nicht die göttlich bestimmte, sondern die kirchlich angeordnete Vollziehung und Darstellung der Sittlichkeit und Frömmigkeit wurde gefordert.

Die Gestaltung des Gottesdienstes nach dem Vorbild alttestamentlicher Ordnung befestigte sich auch durch die Fixirung der Transsubstantiationslehre als gültigen Ausdrucks der kirchlichen Bestimmung des Wesens der Eucharistie. Es war für die erste Hälfte des Mittelalters Paschasius Radbertus, der für die Transsubstantiationslehre eintrat. Außer dem Interesse, den Gottesdienst soviel wie möglich mit physischen Realitäten auszustatten, trug auch der Opferbegriff und die Idee der Hierarchie nicht wenig dazu bei, dieser Betrachtung der Eucharistie die Herrschaft zu sichern. Der neutestamentliche Gottesdienst sollte nicht hinter dem alttestamentlichen zurückstehen, auch ihm sollte das Opfer nicht fehlen, auch auf seinem Altar sollte ein Opfer, nicht minder physisch wie jenes, täglich geopfert werden. Und, damit immer mehr das Priesterthum als Träger des Gottesdienstes erscheine, wurde auch die Gegenwart der Gemeinde für das eucharistische Opfer als entbehrlich erklärt. Waren doch die Priester die legitimen und selbständigen Repräsentanten der Gemeinde! Die Transsubstantiationslehre ging nun so in das Be-

wußtsein der Kirche ein, daß das Laterankonzil von 1215 sie als kirchliches Dogma proklamirte, daß Urban IV. 1264 und Clemens V. 1311 das Frohnleichnamsfest, festum corporis Christi, der Anbetung der Hostie geweiht, stifteten; daß, um das Blut Christi nicht zu verschütten, der Kelch den Laien entzogen wurde. Hier sehen wir aber wieder die hierarchische Tendenz mitwirken. Es genügt, daß der Priester die Eucharistie unter beiden Gestalten nimmt, damit ist der stiftungsmäßigen Feier der Sakramente Genüge geschehen; ob auch die Gemeindefeier der Einsetzung des Herrn entspricht, ist durchaus gleichgültig, darüber entscheidet die Kirche, und sie hat guten Grund den Laien zu versagen, was sie dem Priester zugesteht. Die festeste Grundlage aber empfing das Priesterthum durch das Sakrament des ordo. Die Fähigkeit, den Akt zu vollziehen, in welchem der Gottesdienst sich zusammenfaßt, die Elemente des Abendmahls zu konsekriren, erhielt das Priesterthum durch dies Sakrament, und zwar nicht in Folge einer Machtvollkommenheit nach kirchlicher Ordnung, sondern in Folge der Mittheilung einer höheren metaphysischen Qualität, die, als ein character indelebilis, unabhängig vom sittlichen Werth des Priesters, als ein integrirender Bestandtheil seines Wesens erschien. So war denn eine Schranke zwischen Priesterthum und Gemeinde errichtet, die weder im Gesetz der Ordnung noch in dem Gefühl sittlicher Hochachtung gegründet war, die vielmehr in einem Unterschied des Wesens ruhte. Der Priester war vom Laien durch eine Arteigenthümlichkeit getrennt, welche jenen zum Herrscher, diese zu Unterthanen bestimmte. Sollte diese Oberhoheit des Priesters nun das gottesdienstliche Leben der Gemeinde durchdringen, dann genügte es nicht, die Funktionen desselben zu Sakramenten zu erheben, in denen die unmittelbare religiös-christliche Entwicklung sich darstellt; es mußten auch jene Handlungen, die Knotenpunkte und Abschluß des natürlichen Daseins kirchlicher Weihe unterwerfen, sakramentalen Werth empfangen. So allein konnten sie an das Priesterthum nicht vermöge menschlicher Bestimmung, sondern nach göttlicher Nothwendigkeit geknüpft werden. Die Konfirmation, wie sie sich nun gestaltete, muß als eine liturgische Tautologie bezeichnet werden. An den Vollzug der Taufe hatte sich früh eine Salbung angeschlossen, die

auch Priester, die nicht Bischöfe waren, vollziehen konnten, wenn auch nur mit einem Chrisma, den Bischöfe geweiht hatten; wie sie auch mit einem Wasser tauften, in welches das vom Bischof geweihte Chrisma geschüttet war. Nun hatte aber ebenfalls als Ergänzung der Taufe eine Handauflegung von Seiten des Bischofs bestanden, offenbar aus dem Bedürfniß kirchenregimentlicher Aufsicht entsprungen, aber auch sofort im Sinn einer Mittheilung des heiligen Geistes verstanden. Diese bischöfliche Handauflegung sollte nun einen höheren Werth empfangen, indem sie mit einem sinnlichen Zeichen sich verknüpfte; dies sinnliche Zeichen aber erschien bald so als der bedeutsamste Faktor dieser Handlung, daß die Handauflegung dagegen in den Hintergrund trat, endlich völlig verschwand. So war die Konfirmation eine Verdoppelung, Wiederholung der Chrismation geworden, die ursprünglich ein Bestandtheil der abschließenden Funktionen der Taufhandlungen gewesen war. Und nur insofern blieb die bischöfliche Chrismation eine eigenartige Handlung, als sie die Bedeutung der entschwundenen Handauflegung bewahrte und wesentlich als Vermittlerin der schöpferischen Geistesgaben, als Trägerin der Charismen erschien. Diese Konfirmation nun wurde von Thomas von Aquino gleichsam als Sakrament der Jugendweihe, als Vehikel der Gnaden angesehen, deren die Jugend besonders bedarf*). Als Sakrament der Mannesweihe und Frauenweihe, als Spenderin der Gnaden, die das Leben der Gatten erfordern, wurde das Sakrament der Ehe betrachtet. Damit wurde die Ehe eine spezifisch-religiöse Gestaltung, die als solche der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterstellt werden mußte. Und ebenso wurde die Ansicht von der Unauflöslichkeit der Ehe dadurch neu begründet. Das Sakrament der letzten Oelung schließlich wurde das Sakrament der Todesweihe. Für Thomas von Aquino hatte es die Bedeutung, die Schwächezustände zu tilgen, die in Folge der

---

*) Summa, P. III, Qu. 72, Art. V Conclus.: „Contra hostes visibiles, id est, contra persecutores fidei pugnare, nomen Christi publice confitendo, est confirmatorum, qui jam sunt perducti spiritualiter ad virilem aetatem.“ p. 617.

Sünde noch in der Seele zurückgeblieben, die Schuld etwa noch vorhandner Sünden, vorausgesetzt, daß der Sünder keinen Widerstand leiste, aufzuheben, und zum Eintritt in das Reich der Herrlichkeit die Seele auszurüsten*).

Wir hatten darauf hingewiesen, wie die Vielheit der Sakramente der Einheit der sittlichen Gottesidee nicht entspricht, vielmehr im Zusammenhang mit einer naturalistischen Anschauung des Wesens der göttlichen Gnade sich befindet. Dieser naturalistische Zug der katholischen Kirche enthüllt sich in einem noch höheren Maße im Heiligen- und Reliquienkultus. Entsprang die Verehrung der Heiligen aus einer maßlosen Werthschätzung der leidentlichen sittlichen Leistungen der christlichen Frömmigkeit, so verband sie sich doch bald mit der Zuerkennung einer höheren physischen Macht an die Träger und Trägerinnen derselben. War auch diese allerdings an ihre Fürbitte geknüpft, so daß Gott immer die Quelle aller Machtfülle blieb, so waren die Heiligen doch unentbehrliche Faktoren für die Oekonomie der göttlichen Weltregierung, eine Zwischeninstanz, die nicht übergangen werden durfte. An die fürbittende Thätigkeit der Heiligen wurde die Zueignung der göttlichen Hilfe an den Einzelnen gebunden. Diese wurde nicht vollzogen, wenn jene nicht eingetreten war. Insofern war selbst die göttliche Wirksamkeit durch die fürbittende Thätigkeit der Heiligen bedingt. Sollte es aber nun gleich sein, welcher Heilige angerufen wurde, oder sollten darüber zeitliche und örtliche Beziehungen der Heiligen entscheiden? Es schien nothwendig, einem jeden Heiligen besondre Funktionen anzuvertrauen, in ihnen Träger

---

*) Pars III, Suppl., Qu. XXX, Art. I Concl.: „Hoc sacramentum non datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale vel mortale, sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae. Et hic defectus nihil aliud est, quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali, et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti, si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale, quoad culpam tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis.“ p. 46.

besondrer physischer Kräfte zu erkennen. Einer solchen Anschauung folgte die Ordnung des Kirchenjahrs, die einzelnen Heiligen besondre Tage weihte und mit den Festen des Herrn Feste der Heiligen vereinigte. An die Spitze der Heiligen, gleichsam eine Mittlerin zwischen den Heiligen und Christus und durch diesen mit dem Vater, trat Maria, ein Wesen, halb göttlicher halb menschlicher Art, in welcher der Unterschied zwischen Schöpfung und Geschöpf sich in die Identität beider auflöste. Während der Heiligenkultus die Vielheit der göttlichen Gnadenwirkungen repräsentirte, stellte Maria die zusammenfassende Einheit derselben dar. Und bei der Vermischung der ethischen und physischen Wirkungen, die von den Heiligen erwartet wurden, mußte es zweifelhaft bleiben, ob Maria die Einheit der Gnadenwirkungen, die Idee der Kirche, oder die Einheit der physischen Wirkungen, die Idee der Natur, symbolisirte.

Der Heiligen- und Marienkultus trug indessen insofern doch noch einen geistigen Charakter, als er sich auf Persönlichkeiten bezog, die im Vollbesitz des gesteigerten Lebens, der ethischen und physischen Kräfte der Welt sich zu befinden schienen. Im Reliquienkultus dagegen wandte sich der Geist zu dem Reich der Verwesung und des Todes, zu der Sphäre des sachlichen, unpersönlichen Daseins. Die Gegenwart der Heiligen für die Erinnerung, für die Subjektivität des Gedankens, die ursprünglich die Reliquien vermitteln sollten, hatte sich in eine objektive Gegenwart des Heiligen in der Reliquie verwandelt. Noch immer sollten die Gebeine der Heiligen die Wunderkräfte in sich tragen, die einst den lebendigen Leib nach der Meinung der Zeit erfüllt hatten. Aber jene Wunderkraft war doch wenigstens an persönlich-sittliche Vermittlungen, an die innere Vollkommenheit des Heiligen, geknüpft worden. Nun aber führte gespenstisch die Wunderkraft ein unpersönliches Dasein in Todtengebeinen.

Im Reliquienkultus spiegelt sich die Selbstanschauung der katholischen Kirche. Dasselbe Selbstgefühl, das Zufälliges und Vergängliches ebenso wie Wesentliches und Ewiges auf dieselbe Linie stellte, das der geschichtlichen Erscheinung, der vorübergehenden Entwicklungsstufe der Kirche denselben Werth zuerkannte, den nur das unsichtbare und ideale Sein derselben beanspruchen

kann, veranlaßte dazu, auch das einzelne Glied der Kirche, das als ihr adäquater Repräsentant angesehen werden konnte, so wie es war, mit Haut und Haaren, hier im eigentlichsten Sinne des Wortes, in den Glanz der Verklärung zu hüllen. Der Reliquienkultus ist der materielle Ausläufer der Kanonisirung des Zufälligen, welche in der Identifizirung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche die geistigen Wurzeln geschlagen hat.

Diese Richtung des kirchlichen Lebens, auch das unpersönliche sachliche Sein in den Kreis religiöser Verehrung aufzunehmen, äußerte sich auch noch in anderen Beziehungen des Kultus. Die Bilder, die gottesdienstlichen Räume und Zeiten, die heiligen Geräthe empfingen eine Werthschätzung, die ihnen nicht sowohl als Mitteln der Andacht, sondern vielmehr als Trägern und Stätten der Gegenwart der übersinnlichen Welt galt. Die Bilder erschienen von den Geistern beseelt, deren irdische Gestalten sie zeigten, gleichsam eine neue Leiblichkeit, mit wunderbaren Kräften erfüllt. Die Orte des Gottesdienstes wurden Häuser Gottes in buchstäblichem Sinne, festliche Zeiten spendeten die Gnaden des Heils in eigner Fülle, und je mehr sich die Kirche von der Wahrheit des Evangeliums entfernte, desto mehr war sie bereit, das Evangelienbuch als Heiligthum zu verehren. So durchdrang die Idee des opus operatum die ganze liturgische Thätigkeit der Kirche. Nicht innere Vorgänge des sittlichen Lebens, sondern die äußere Gemeinschaft mit dem objektiven Kultusinhalt, die äußere Beziehung zu den objektiven Kultusmitteln war die Bedingung, an welche die Zueignung des Heils sich knüpfte.

---

Wir glauben nicht dem Mißverständniß begegnen zu müssen, als ob wir meinten, daß die Kirche sich völlig der sittlichen Kräfte beraubt hatte, ohne welche sie nur ein Scheindasein besitzt; daß die vorreformatorische Kirche sich gänzlich von dem Boden entfernt habe, auf dem allein eine gesegnete Wirksamkeit möglich ist. Unsere Charakteristik wollte nur das hohe Maß liturgischer Entartung zeigen, dem die Kirche verfallen war, auf das tiefe Dunkel, welches den Gottesdienst umschattete, hinweisen. Aber wir wissen

sehr wohl, daß trotz der schwerwiegenden Verirrungen, welche das gottesdienstliche Leben der Kirche bestimmten, die Wahrheit des Evangeliums eine wenn auch beschränkte Gewalt ausübte, daß es weder an Priestern noch an Laien fehlte, die sich nicht sowohl auf dem breiten Heilswege des opus operatum, den die Kirche gebahnt hatte, sondern auf dem schmalen Heilswege bußfertigen Glaubens, den das Evangelium eröffnet, dem Herrn nahten; die unter den Entstellungen den Wahrheitsgehalt suchten und fanden und dem Stern folgten, der auch das tiefste Dunkel erhellt. Es wird unsre Aufgabe sein, uns die Bewegungen zu vergegenwärtigen, in denen wir eine berechtigte Reaktion gegen die herrschende Gestaltung und Auffassung des Kultus, somit eine Vorbereitung der liturgischen Prinzipien der Reformatoren erkennen dürfen.

Wir gedenken zuerst einzelner Männer, die gleich Propheten in der Wüste einsam und erfolglos ihre Stimme gegen die gottesdienstliche Entartung erhoben. Es ist zuerst der Presbyter Vigilantius in Barcelona, dem Anfang des fünften Jahrhunderts angehörig, der muthig die liturgischen Irrthümer seiner Zeit angriff. Aschenanbeter und Götzendiener nennt er die Verehrer der Reliquien*). Im Anzünden von Wachskerzen in den Kirchen zu Ehren der Märtyrer sieht er einen ritus gentilium; er tadelt die Anrufung der Märtyrer überhaupt, die Lebenden sollen nach der Anweisung der heiligen Schrift für einander beten, nicht aber die Todten für die Lebenden oder die Lebenden für die Todten, es sind ja auch die Märtyrer nicht allgegenwärtig, können also auch nicht die Gebete hören.

Nicht sowohl gegen den Märtyrerkultus, als gegen die Opfer und Gebete für die Gestorbenen war der Protest des Presbyters Aerius von Sebaste in Armenien, der in der Mitte des vierten

*) Hieronymus adversus Vigilantium: „Quid necesse est, te tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis? — — ubicunque pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Ergo cineres suos amant animae martyrum et circumvolant eos semperque praesentes sunt, ne forte, si aliquis precator advenerit, absentes audire non possint?“ T. II, p. 123. 125 (ed. Basil. 1524).

Jahrhunderts lebte, gerichtet. Es waren besonders sittliche Bedenken, die seine Opposition leiteten. Er fürchtete eine Entwerthung des sittlichen Wandels und der christlichen Frömmigkeit. Denn wenn das Opfer der Lebenden den Gestorbenen zur Seligkeit helfe, so meinte er, möchten die Beweggründe sich durch Gehorsam gegen das Wort Gottes das Heil zu erwerben, schwinden.

Zu den Männern, welche eine berechtigte Reaktion gegen die Richtung der Kirche auf Vermischung der irdischen und himmlischen, sichtbaren und unsichtbaren, ethischen und metaphysischen Faktoren darstellen, zählen wir Theodorus von Mopsuestia. Freilich verkennen wir nicht weder den pelagianisirenden Zug seiner Anthropologie noch den dualistisch-deistischen Charakter seiner Christologie, aber trotz alledem erweckt die ethische Energie, die sein theologisches Denken bestimmt, warme Sympathien für ihn und zeigt ihn als einen Vertreter nüchterner gesunder Anschauung in einem Zeitalter, das immer mehr die Ethik in Physik zu verwandeln geneigt war. Er unterscheidet das symbolische und reale Element in der Taufe, das Wasser und den Geist, und in diesem, nicht in jenem erblickt er die wirksame Kraft des Sakraments. Und wenn er die Taufe als Vermittlerin höherer sittlicher Geistesgaben betrachtet, so knüpft er doch die subjektive Wirklichkeit derselben an die freie Selbstthätigkeit des Empfängers. So hält er auch die symbolische Seite der Abendmahlsfeier fest, aber nicht, ohne zugleich die Wirkungen des Todes Christi denen real zuzuerkennen, die gläubig und heiligungseifrig sich dem Altare nahen *).

Aber auch dem Mittelalter fehlten nicht Theologen, welche den symbolischen Faktor des Sakraments zur Geltung brachten. Ratramnus, der Mitte des neunten Jahrhunderts angehörig, unterscheidet die sichtbare Erscheinung, die irdischen Stoffe, und die Idee, den geistigen Charakter des Sakraments. Es ist die Idee, durch welche die Stoffe als Leib und Blut Christi erscheinen; Brod und Wein sind nur durch die ideale Beziehung, die sie erhalten haben, Träger des Sakraments. Nicht als ob das Sakrament realer Heilskräfte entbehrte, aber diese sind durch das Wort vermittelt,

*) Steitz a. a. O., Bd. XII, Heft 2, S. 217 ff.

welches das Leiden Christi uns vergegenwärtigt, aus welchem Leben und Seligkeit uns zuströmt.

Während Ratramnus als Objekt des Genusses im Abendmahl nicht sowohl unmittelbar die Person Christi als die Frucht seines Werks bezeichnet, und insofern dem Bedürfniß des christlichen Bewußtseins im Abendmahl eine unmittelbare Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus einzugehen, nicht genügt, ist es zwei Jahrhunderte später Berengar gelungen, diese Seite der Abendmahlsfeier zu erkennen und zu bezeugen. Brod und Wein empfangen durch die Konsekration keine andre neue reale Eigenschaft, sondern eine höhere ideale Bedeutung. Soweit stimmt er mit Ratramnus überein. Dann aber weicht er insofern ab, als er eine geistige Gemeinschaft der Gläubigen mit dem verklärten, im Himmel weilenden Leibe des Herrn als die mystische Realität bezeichnet, welche sich mit der sinnlichen sichtbaren Seite der Kommunion verknüpft*).

Waren die Männer, welche für die symbolische Beziehung des Abendmahls eintraten, nicht der kirchlichen Verurtheilung entgangen, so sehen wir dagegen Männer in angesehener Stellung, dem karolingischen Zeitalter angehörig, wenn auch nicht unangefochten, so doch unverworfen, den Kultus der Bilder und Heiligen mißbilligen. Agobard, Erzbischof von Lyon (816—841) erklärt ausdrücklich, daß Engel oder heilige Menschen wohl geliebt und geehrt, aber nicht verehrt werden dürfen; daß Gott und Christus allein Anbetung und Verehrung gebühre; daß die Zeiten zu preisen seien, die nur im Kreuzeszeichen, nicht in menschlicher Erscheinung Christus abgebildet haben; er billigt das Verbot, das

**) Adelmanni de veritate corp. et sang. Domini ad Bereng. epist.: „Non esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem.“ Sacr. bibl. vet. pat., T. III, p. 219. — De sacra coena ed. A. F. et F. Th. Vischer (Berol. 1834): „Fit plane de pane corpus Christi, sed ipse panis non secundum corruptionem subjecti; panis inquam, qui potest incipere esse, quod non erat, fit corpus Christi, sed non generatione ipsius corporis“ (p. 97) „— — homo de duabus substantiis constat, anima et corpore, superiori et inferiori. Superior reficitur Christi corpore ad vitam aeternam pane interiore pane spirituali, inferior ad temporalem pane sensuali.“ (p. 120.)

die Synode von Elvira (305) über die Bilder verhängt hatte*). Maßloser griff Claudius von Turin den Kultus der Heiligen und Bilder an, und daher, zumal er seine Grundsätze auch praktisch durchzuführen suchte, entging er nicht lebhaften Klagen und Anklagen, vor deren drohenden Folgen ihn nur der Tod schützte (839). Freilich konnten sie diesen Kampf nur deshalb ungefährdet unternehmen, weil die fränkischen Fürsten die Antipathien gegen die Verehrung der Bilder theilten, in Uebereinstimmung mit dem fränkischen Klerus.

Während die Männer, auf die wir jetzt unsre Aufmerksamkeit richteten, weder eine erneuernde Wirkung auf die ganze Kirche auszuüben, noch ihre Ueberzeugungen in einem kleineren Kreise fortzupflanzen vermochten, wenden wir uns jetzt den Bewegungen zu, welche der Wahrheit evangelischer Erkenntniß eine eigne Daseinssphäre erwarben. Der Waldenser gedenken wir zuerst. Mag es auch schwer sein, ihre ursprüngliche Lehre, im Unterschied von späteren umbildenden Einflüssen festzustellen, so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, daß sie von Anfang an den Grundirrthum des katholischen Kultus, den character indelebilis der Ordination, den spezifischen Gegensatz zwischen Priestern und Laien, bestritten haben; daß sie von Anfang an den Gottesdienst auf das allgemeine Priesterthum gegründet und seine Unterschiede auf die Grundsätze gesellschaftlicher Ordnung zurückgeführt haben.

Wir gedenken ferner Wycliffe's. Er tastet leise die Siebenzahl der Sakramente an, er ist sich bewußt, daß Konfirmation und letzte Oelung des Schriftgrundes entbehren, er erklärt, daß die Buße des Herzens vor Gott, nicht aber die Ohrenbeichte vor dem

*) Liber contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus Sanctorum adorationis obsequium deferendum putant, C. XX: „O quam sincera religio! Crucis vexillum ubique pingebatur, non aliqua vultus humani similitudo. — Si enim sanctorum imagines hi qui daemonum cultum reliquerant, venerari juberentur, puto quod videretur eis non tam idola reliquisse quam simulacra mutasse.“ (p. 248.) C. XXXII: „Habuerunt — antiqui sanctorum imagines vel pictas vel sculptas, sed causa historiae ad recordandum, non ad colendum“ (p. 265). Ed. Baluzius, Parisiis 1666.

Priester nothwendig sei, er greift auf das energischeste die Transsubstantiationslehre an, um den symbolischen Faktor des Sakraments zur Geltung zu bringen, er klagt endlich über die Fülle von Cärimonien, welche die Kirche in eine Gesetzesanstalt verwandeln*).

Eine sehr kräftige Reaktion ging von Joh. Wessel aus. Er bestreitet die Wirkung der Sakramente ex opere operato, bestimmt das Maß der Zueignung der Heilsgüter nach der Empfänglichkeit der Empfangenden**). Im Abendmahl erkennt er eine Gegenwart Christi für den Glauben, die an die andächtige Erinnerung der Kommunikanten geknüpft ist, aber auch außer der Kommunion sich vollzieht. Es bleibt aber zweifelhaft, ob Wessel hier an eine unmittelbar persönliche Gegenwart Christi oder vielmehr an eine erneute Aneignung der Früchte des Werkes Christi gedacht hat. Es ist wahrscheinlich, daß Wessel sich der letzteren Ansicht zugeneigt hat***). Im Gegensatz steht ferner Wessel zur Beichte und Absolution als forensischen Handlungen. Er läugnet ihre Nothwendigkeit, sie vollziehen sich ihrem Wesen nach in der Sphäre des sittlichen Bewußtseins. Das erste Moment der Buße,

---

*) Wiclefi Dialog., lib. IV (Frankfurt u. Leipzig 1733); IV, 23: „Apparet mihi poenitentiam in mente consistere. Alia autem (quae vocantur partes poenitentiae) sunt sibi accidentia.“ p. 251. — IV, 8: „Non est intelligendum corpus Christi descendere ad hostiam — sed manet sursum in coelis stabile et immotum, ideo habet esse spirituale in hostia et non esse dimensionatum et caetera accidentia, quae in coelo.“ l. c., p. 204—205.

**) De communione Sanctorum; Opp. 818. 819 (ed. Groning. 1614): „Non in alieno est opere nostra salus constituta, sed in nobis tantum est regnum nostrum: quo quantum accedimus, tantum regnamus. Nostrae mentis, nostri desiderii passibus accedimus, non aliena promotione. Mentis regnum est, mentis mutationem exigit. Non hic dico, quin ex aliorum oratione alius fructum salutis accipit, sed numquam nisi mentaliter inde mutatus, quandum fides vel alterius vel utriusque divinis accedit, quae nisi mentali actu accedere non potest, tantum fructum ad quamcunque intentionem sive redemtionis sive remissionis sive satisfactionis accipit.“

***) De Sacramento Eucharistiae, C. VIII, p. 673: „Non caro Christi est, quae justificat, aut sanguis, sed opus per sanguinem et carnem oblatum.“ — C. XXIV, p. 697—698: „Quis in suo nomine sui commemora-

die contritio cordis, ist die ausschließliche Vermittlung der Sündenvergebung; die kirchliche Handlung der Beichte und Absolution konnte also für Wessel nicht den Werth einer innere Wirkungen erzeugenden Ursache, sondern nur die Bedeutung der Darstellung eines innern schon abgeschlossenen Vorgangs besitzen*).

Nicht gering dürfen wir endlich den Einfluß schätzen, den die deutsche Mystik auf die Erneuerung der Kultusprinzipien ausgeübt hat. War sie auch entfernt von direkter Polemik, so stellte sie doch thatsächlich den Gottesdienst auf neue Grundlagen. Je mehr sie in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott das Wesen des christlichen Lebens erblickte, je mehr sie der äußeren Vermittlungen der Frömmigkeit nicht bedürftig zu sein glaubte, desto geringeren Werth mußte sie dem äußeren kirchlichen Gottesdienst zuerkennen, desto mehr mußte er aus dem Kreis der wirkenden Ursachen in die Reihe der darstellenden Mittel treten. Je mehr ferner die Idee des Priesters an die inneren Bedingungen mystisch vertiefter Frömmigkeit geknüpft wurde, je mehr das Priesterthum als Blüte der Heiligung erschien, somit als eine jedem Christen zugängliche Würde, desto mehr mußte das Priesterthum, das durch die Ordination der Kirche erzeugt wurde, den Charakter eines Trägers höherer religiös-metaphysischer Begabungen verlieren. Je mehr endlich die Erkenntniß der Buße als der steten Ertödtung des natürlichen Menschen im Bewußtsein Platz griff, je mehr im Kreis der Brüder vom gemeinsamen Leben einer des andern Seelsorger, einer des andern Beichtkind und

---

tionem fecerit, ipse corporaliter praesens in medio commemorantis sit, quemadmodum commemorans in Christo, ut quandocunque Christus ipse per interiorem hominem in Christo, semper Christus totus exteriore et interiore homine illi corporaliter praesens est virtute gratiae charismatum, arte sapientiae, ubertate liberalitatis."

*) De Sacramento poenitentiae (p. 777. 778) billigt er die Sätze Augustins: „Cum ergo ante confessionem, ut probatum est, sumus justificati per gratiam et filii lucis facti evidentissime apparet, quod sola contritione cordis absque oris confessione peccatum remittitur — — Non ergo in confessione peccatum remittitur, quod jam remissum probatur. Fit itaque confessio ad ostensionem poenitentiae, non ad imperationem veniae."

Beichtvater wurde*), desto mehr mußte die kirchliche Beichte die Bedeutung eines unerläßlichen Aktes für jeden Christen, den Werth einer einzigartigen Vermittlung der göttlichen Gnade einbüßen.

Auf dem Boden der Mystik erwuchs die Subjektivität der christlichen individuellen Persönlichkeit zur Mündigkeit und Reife, sie fühlte sich als selbständige unabhängige Gewalt gegenüber den kirchlichen äußeren Ordnungen. Sie kämpfte nicht gegen sie, aber entwerthete sie. Als gleichgültige Erscheinungen des sichtbaren und vergänglichen Daseins wurden sie von der sich selbst genügenden Persönlichkeit kaum der Polemik für würdig geachtet. Konnte doch der Mystiker sie in den Glanz seiner inneren religiösen Erfahrung hüllen, und seinen eignen Lebensreichthum in sie hineinschauen und hineinleuchten. Deshalb konnte die Mystik den katholischen Kultus untergraben, aber nicht erneuen. Es bedurfte der Thätigkeit der protestantischen Reformation, die sowohl den Irrthum des Katholizismus, der die Subjektivität in einen objektiven Faktor verwandelt, als den Irrthum der Mystik, welche die Subjektivität innerlich von dem Zusammenhang mit der objektiven Erscheinung des religiösen Lebens loslöst, in gleichem Maße überwunden und die subjektive Frömmigkeit und den objektiven Kultus in das Verhältniß innerer freier Wechselwirkung gestellt hat. Die Reformation erblickt im Gottesdienste der Gemeinde ebenso das Resultat der subjektiven Frömmigkeit, wie sie ihn als miterzeugenden Faktor des religiös-sittlichen Prozesses betrachtet.

---

Die Aufgabe, der diese Einleitung dienen soll, nöthigt uns, schließlich einen Blick auf die Liturgien zu werfen, welche die Reformation vorfand, und den Geist zu charakterisiren, den sie athmen. Wir werden sehen, wie sich in ihnen die Prinzipien spiegeln, deren bewußte Entwicklung wir wahrgenommen haben; wir werden erkennen, wie die Anschauungen des bildenden Gemeingeistes, im Einzelnen bald voreilend bald zurückbleibend, im Allgemeinen begleitend, den Ideen der hervorragenden Kirchenlehrer

*) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 2. Auflage (Gotha 1866), Bd. II, S. 87.

entsprachen. Auch hier sondern wir die Liturgien der orientalischen und occidentalischen Kirche und wenden uns zuerst jenen, dann diesen zu.

Während die liturgischen Mittheilungen Justins (Apolog. I, c. 65—67)*) keine Abweichungen von den Grundanschauungen evangelischen Christenthums zeigen, treten in der Darstellung des christlichen Gottesdienstes, die das zweite Buch der apostolischen Konstitutionen (c. 57) enthält, wesentliche Verdunklungen derselben hervor. Der Bischof wird ἀρχιερεὺς genannt, als ἱερεῖς werden die Presbyter bezeichnet. Es erscheint ferner als besonderer Bestandtheil des Gottesdienstes die θυσία. So sehen wir schon im dritten Jahrhundert dem christlichen Bewußtsein fremde Ideen im Kultus Platz greifen. Die Liturgie des achten Buchs der Konstitutionen (c. 12) gehört dem vierten Jahrhundert an und ist vielleicht mit der Gottesdienstordnung der antiochenischen Gemeinde identisch. Auch schon nach den Mittheilungen des zweiten Buchs zerfällt der Gottesdienst in zwei Theile; an dem ersten nehmen außer den πιστοὶ auch die κατηχούμενοι und μετανοοῦντες Theil, an der zweiten Hälfte nur die ersteren. Nach der Liturgie des achten Buchs finden wir unter denen, die zu der Katechumenenmesse zugelassen werden, auch die ἐνεργούμενοι. In dem Fürbittengebet, welches die Katechumenenmesse schließt, erscheint als Gegenstand des Gebets der Stand der Asketen. Es beginnt der Gottesdienst der πιστοί. Der ἀρχιερεὺς steht am Altar, λαμπρὰν ἐσθῆτα μετενδὺς, um eine Reihe von unmittelbar auf einander folgenden Gebeten auszusprechen, die wieder in ein zusammenfassendes Fürbittengebet auslaufen. Es unterscheidet sich nicht wesentlich vom Fürbittengebet der Katechumenenmesse außer durch eine Fürbitte für die Heiligen: προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπὸ αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων, πατριαρχῶν κτλ.**) Aber während es vorher vom Diakonus gesprochen war, wird es jetzt vom Bischof gehalten. Diesen Fürbitten geht unmittelbar voran das Abendmahlsgebet, welches den Akt des Opfers enthält: προσφέρομέν σοι — — — τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον

---

*) ed. Otto, T. I, p. 155—161.

**) Daniel, Cod. lit. IV, 71.

*τοῦτο — — καὶ ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς Θεὸς, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην — ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου — — —**). Wir sehen, daß die konsekrirten Elemente, also Leib und Blut Christi, noch nicht als Opfer bezeichnet werden, sondern nur die irdischen Stoffe.

Es ist eine andre Gestaltung des Opferbegriffs, den wir in der Liturgie des Jakobus, d. h. der Liturgie der Gemeinde zu Jerusalem, wahrnehmen, deren abschließende Redaktion wohl dem fünften Jahrhundert angehört. Auch die Katechumenenmesse ist zum Opfergottesdienst geworden, und zwar ist es das Rauchopfer, das ihren Mittelpunkt bildet. Auch dies Opfer gereicht zur *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*. In der missa fidelium sehen wir den Unterschied zwischen der Opferung der nicht konsekrirten und konsekrirten Elemente sich verwischen. Denn vor der Konsekration betet der Priester: *εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον, μνημόνευσον — τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προσήγαγον*, und nach der Konsekration betet wiederum der Priester: *προσφέρομεν — τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν***). Und wiederum ergeht auch in dieser Liturgie die Bitte an Gott: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα σου — καταπέμψον — — ἐπὶ τὰ προκείμενα ἅγια δῶρα ταῦτα, ἵνα ἐπιφοιτῆσαν τῇ ἁγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου****).

In Bezug auf die gottesdienstliche Erwähnung der Heiligen sehen wir ebenfalls entgegengesetzte Elemente in der Liturgie hervortreten. Spätere Bestandtheile derselben enthalten einen Kultus der Heiligen, sonderlich der Maria: *τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερενδόξου, εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν, θεοτόκου καὶ ἀειπαρ-*

---

*) Daniel l. c., T. IV, p. 69.
**) Ibid., p. 99. 113.
***) Ibid., p. 114.

*θένου Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ δικαίων μνημονεύσωμεν ὅπως εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις αὐτῶν οἱ πάντες ἐλεηθῶμεν* *). Dagegen erscheinen an einer andern Stelle die Heiligen selbst der Fürbitte bedürftig: *Μνήσθητι, Κύριε ὁ θεὸς, τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς, ὧν ἐμνησθημεν, καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν, ὀρθοδόξων, ἀπὸ Ἄβελ τοῦ δικαίου μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας· αὐτὸς ἐκεῖ ἀνάπαυσον.*

Die Liturgie enthält frühere Elemente, die den Charakter der Liturgie der apostolischen Konstitutionen tragen, und spätere, die in der Ausdehnung des Opferbegriffs auf die konsekrirten Elemente, in der Aufnahme desselben in die Katechumenenmesse und in der Anrufung der Heiligen, sonderlich der Maria, als heterogene Einschiebungen sich verrathen.

Die Liturgie des Markus, d. h. der alexandrinischen Kirche, welche ungefähr derselben Zeit angehört, steht zwischen der Liturgie der apostolischen Konstitutionen und der Liturgie des Jakobus, indem sie freilich auch das Rauchopfer zum Mittelpunkt der Katechumenenmesse macht, aber keine Anrufung der Heiligen, sondern eine Fürbitte für sie enthält, auch nicht die konsekrirten, sondern nur die noch nicht geweihten Elemente als Opfer bezeichnet.

Als Repräsentanten der späteren entwickelteren Liturgien der griechischen Kirche vergegenwärtigen wir uns die Eigenthümlichkeit der Liturgie Konstantinopels, die nach Chrysostomus genannt wird. Es ist nicht schwer, den Grundtypus der früheren Gottesdienstordnungen wieder zu erkennen, an den die Erweiterungen sich anschließen. Aber der erste Eindruck zeigt vor allem die große Differenz. Schon die Länge, die übermäßige Ausdehnung, die Breite der Darstellung zeigt den Geist späterer Zeit. Die Fülle der Symbole, die Ausgestaltung des Heiligen- und Marienkultus, der sogar die Verehrung der Bilder als besonderen Akt in sich aufnimmt und durch Anrufung der Engel sich ergänzt, der Vorbereitungsgottesdienst, welcher der Katechumenenmesse vorangeht, bildet eine Richtung des religiösen Lebens ab, welche einerseits in der Pflege der sinnlichen Seite des Kultus besondere Befriedigung

---

*) Daniel l. c., p. 103. 119. 129.

findet, welche andrerseits ohne Bedenken dem Zuge nach christianisirter Reproduktion des Polytheismus Folge leistet. Belegen wir diese Charakteristik mit einigen Mittheilungen aus der Liturgie selbst.

Es genügt, daß wir uns auf den Vorbereitungsgottesdienst beschränken. Priester und Diakonus begrüßen das Bild Christi mit den Worten: τὴν ἄχραντόν σου εἰκόνα προσκυνοῦμεν, dann wenden sie sich zum Bild der Maria und bringen ihr die Huldigung dar: εὐσπλαγχνίας ὑπάρχουσα πηγὴ, συμπαθείας ἀξίωσον ἡμᾶς θεοτόκε, βλέψον εἰς λαὸν ἁμαρτήσαντα, δεῖξον ὡς ἀεὶ τὴν δυναστείαν σου. εἰς σὲ γὰρ ἐλπίζοντες, τὸ χαῖρε βοῶμέν σοι, ὥς ποτὲ ὁ Γαβριὴλ τῶν ἀσωμάτων ὁ ἀρχιστρατηγός. Die heiligen Gewänder werden unter segnenden Gebeten angelegt: εὐλόγησον, δέσποτα, τὸ στοιχάριον σὺν τῷ ὡραρίῳ. Die Bekleidung der Liturgen bildet einen besonderen Bestandtheil des Gottesdienstes. Am Brode wird mit der ἁγίᾳ λόγχῃ die Tödtung Christi sinnbildlich vollzogen. Ganz eigenthümlich ist die symbolische Handlung, durch welche die einzelnen Brode auf die heilige Lanze gehoben und dann auf den Altar gelegt werden, indem die Kirche sie so zugleich zu Mitgliedern der triumphirenden und streitenden Kirche weiht. Die Häupter jener werden so geehrt und dem Gedächtniß dieser vergegenwärtigt; εἰς τιμὴν καὶ μνήμην findet dieser Akt statt. Die Jünger des Lehramts der streitenden Kirche werden dem barmherzigen Gedenken Gottes empfohlen, ebenso wie die entschlafenen Gläubigen; diesen wird die vergebende Gnade Gottes erbeten, so wie dem administrirenden Priester. Schließlich wird der Lebenden gedacht. Die Andacht geht von der Heiligenverehrung aus, um in der Fürbitte für Lebende und Todte sich zu vollenden. Kniebeugungen, Räucherungen des Altars, der Elemente, der Hüllen, welche sie bedecken, ziehen sich durch den ganzen Vorbereitungsgottesdienst hindurch. Zur Ergänzung fügen wir noch einige Züge aus der missa fidelium hinzu. Das Fürbittengebet des Diakonus erfleht der Gemeinde den ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδηγὸν φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν. Das Abendmahlsopfer wird dargebracht ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυομένων. Leise Gebete (εὐχὴ, ἣν λέγει ὁ ἱερεὺς μυστικῶς, πρὸς ἑαυτὸν) geben der Feier den Charakter eines geheimnißvollen Opferaktes, der von den Priestern allein verrichtet werden kann.

Es ist kein andrer Geist, den die Liturgien des Occidents athmen, auch sie beherrscht die Opferidee; Heiligenkultus, Fürbitte für die Verstorbenen finden sich auch in ihnen, auch ihnen werden die konsekrirten Elemente Gegenstand des Opfers, und eine Ueberfülle symbolischer Handlungen drückt auch sie. Nur insofern zeichnen sie sich vor den orientalischen Liturgien aus, als sie sich von einer Formel frei halten, welche die Wandelung der eucharistischen Elemente bezeichnet, obwohl es keinem Zweifel unterliegt, daß die Liturgie eine Wandelung voraussetzt. Sie beschränken sich auf die Formel: „Corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini nostri Jesu Christi".

Wie reich auch die Gottesdienstordnungen des Orients und Occidents an einzelnen herrlichen Gebeten, sinnigen Cärimonien, bedeutungsvollen Formeln und Gesängen uns erscheinen müssen, die verknüpfende Idee, der bestimmende Gedanke ihrer Komposition widerspricht dem evangelischen Bewußtsein. So können wir es begreifen, daß die Reformatoren mit dem Geiste dieser Liturgien sich nicht im Einklang wissen konnten, die einen zur raschen That der liturgischen Neubildung, die andern zum langsamen Werk der liturgischen Umbildung sich entschlossen.

# Die Liturgik Luthers.

## I.

## Das Subjekt des Kultus.

### § 1.

Luther unterscheidet zwischen dem Gottesdienst, dessen die geförderten Christen bedürfen, und dem Gottesdienst, welcher den Unmündigen heilsam ist. Freilich hat er sich über jenen nur in einer früheren Periode ausgesprochen; aber wir dürfen daraus nicht schließen, daß er später eine andere Ansicht gewonnen habe. Wir werden vielmehr einerseits sehen, weshalb er diesen Gedanken ruhen ließ, andrerseits erkennen, daß der Gottesdienst, der ihn dauernd beschäftigte, ihm immer nur Werth und Bedeutung für die Unmündigen zu besitzen schien.

Die wichtige Schrift, in welcher dieser Gegensatz eines zwiefachen Gottesdienstes dargestellt wird, ist die „Deutsche Messe" vom Jahr 1526*). Wahre Christen, heißt es hier, bedürfen keines Gottesdienstes, sie haben ihren Gottesdienst im Geist. Wohl aber müssen diejenigen, welche noch nicht Christen sind oder doch noch in den Anfängen des christlichen Lebens sich befinden und der Pflege von Seiten der geförderten Christen bedürftig

*) Luthers Werke; Walch, Bd. X, S. 268—269.

sind, an einem äußeren Gottesdienst sich betheiligen. So wird der öffentliche Gottesdienst zur missa catechumenorum. Die missa fidelium aber fällt in das innere verborgene Leben des Geistes. Und so sehr ist dieses unabhängig von äußeren Handlungen, daß „ein Christ der Taufe, des Worts und Sakraments nicht darf als ein Christ, denn er hat's schon alles, sondern als ein Sünder". So scharf diese Worte Katechumenen und Gläubige sondern, so stellen sie doch auch den Zusammenhang zwischen ihnen wieder her. Denn da die Gläubigen immer Sünder bleiben, so können sie des Worts und Sakraments nicht entbehren. Wort und Sakrament bleiben auch für sie unveräußerliche Güter, der Brauch derselben bleibt auch für sie eine unerläßliche Pflicht.

Das Motiv zum Gottesdienst für die geförderten Christen liegt in der Sündhaftigkeit ihrer Natur. Der Gottesdienst ist also nicht Ausdruck und Darstellung des christlichen Bewußtseins, sondern Mittel und Weg die Sünde zu überwinden, die Gemeinschaft mit Christus zu befestigen und zu stärken. Nicht das christliche Leben, insofern es schon ein Sein gewonnen hat, sondern das christliche Leben, insofern es in einem Werden sich darstellt, kann des Gottesdienstes nicht entrathen. Und daher ist der Gottesdienst eine Thätigkeit, die der Gläubige ausübt, um sein von Christus noch nicht erfaßtes Leben in die Gemeinschaft mit dem ihm schon geweihten Leben hineinzuziehen. Im Gottesdienst findet eine Beziehung des Christen auf sich selbst statt, indem er sich als Christ von sich als noch nicht Christ unterscheidet und diesen Gegensatz annähernd aufzuheben sucht.

Wie gestaltet sich nun der Gottesdienst der wahren Christen? Wir erwarten, daß er vor allem im Wort und Sakrament bestehen werde. Und in der That soll der Gebrauch der Gnadenmittel den Mittelpunkt dieses Gottesdienstes bilden. Allein nicht bloß tritt das Gebet hinzu, offenbar der unmittelbarste Ausdruck des Gottesdienstes im Geist, das erste Lautwerden desselben, sondern auch Werke der Liebe werden geübt und Ordnungen der Zucht gestiftet. „Denn ein solcher Gottesdienst müßte nicht so öffentlich auf dem Platz geschehen unter allerlei Volk, sondern diejenigen, so mit Ernst Christen wollten sein und das Evangelium mit Mund und Hand bekennen, müßten mit Namen sich einzeichnen,

und etwa in einem Hause allein sich versammeln." *) „Hie könnte man auch ein gemein Almosen den Christen auflegen, das man williglich gäbe und austheilete unter die Armen nach dem Exempel St. Pauli" (2 Kor. 9, 1. 2. 12).

Aber Luther verbirgt sich nicht, daß auch in diesen gottesdienstlichen Versammlungen Unkraut neben dem Weizen aufwachsen könne. Allein hier wäre es möglich, gegen diese unwürdigen Glieder einzuschreiten. „In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen oder in den Bann thun nach der Regel Christi" **) (Matth. 18, 15 f.).

Von der Anschauung einer idealen Gemeinde, die eines Gottesdienstes nicht bedürfe, ging Luther aus, um durch die Wahrnehmung der Sündhaftigkeit auch der Gläubigen die Nothwendigkeit eines äußeren Gottesdienstes auch für sie zu erkennen und aus der Erwägung der Unvollkommenheit auch der gefördertsten Christen die Forderung einer steten Selbstkritik dieser Gemeinde abzuleiten. So nähert die Darstellung sich immer mehr unbefangner Beurtheilung der wirklichen Verhältnisse.

Aber weshalb macht Luther keine Anstalt, diesen Entwurf eines Gottesdienstes höherer Ordnung zu verwirklichen? „Ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen. Kömmt's aber, daß ich's thun muß und dazu gedrungen werde, daß ich's aus gutem Gewissen nicht lassen kann, so will ich das Meine gerne dazu thun, und das Beste, so ich vermag, helfen." Er will warten, bis daß „die Christen, so mit Ernst das Wort meinen, sich selbst finden und anhalten, auf daß nicht eine Rotterei daraus werde, so ich's aus meinem Kopf treiben wollte. Denn wir Deutschen sind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufangen, es treibe denn die höchste Noth" ***). Luther hat nicht im Sinn gehabt, die Bildung eines solchen Gottesdienstes selbst in die Hand zu nehmen, vielmehr hegte er die Hoffnung, daß eine lebendige, gesteigerte religiöse Bewegung sich größerer Kreise bemächtigen und zur Ent-

*) Bd. X, S. 271—272.

**) Ebendas.

***) Ebendas.

stehung engerer christlicher Gemeinschaften führen werde. Der Drang des religiösen Lebens sollte sie erzeugen. Erst dann gedachte er an ihrer Gestaltung Theil zu nehmen. Er wollte da nichts machen, wo nur durch die eigne Triebkraft des religiösen Lebens gesunde und heilsame Bildungen werden können. Zugleich fürchtete er den vulkanischen Boden aufzurühren, der nur zu sehr bereit war, schwärmerische Gemeinschaften zu erzeugen.

An Bedingungen hatte Luther die eigne Thätigkeit zur Bildung der vollkommeneren Gottesdienste geknüpft; diese Bedingungen wurden nicht erfüllt, ein reiner Drang nach Organisation der gläubigen Kreise zu christlicher Erbauung, frei von schwärmerischen Elementen, machte sich nicht geltend. Und so konnte Luther keinen Anlaß finden, der unempfänglichen Gemeinde von neuem seinen Vorschlag zu empfehlen.

Aber den Standpunkt hat er nie verlassen, von dem dieser Entwurf allein ausgehen konnte. Er bekennt sich zu demselben in einem seiner reifsten Werke, in der Postille. In Bezug auf die Predigt will er keinen Unterschied in der Gemeinde bilden, wohl aber möchte er die Theilnahme am Sakrament an die Zugehörigkeit zur gläubigen Gemeinde geknüpft wissen.

„Aber also könnte man es anrichten und dahin bringen, wie ich gerne wollte, daß man die, so da recht gläubeten, könnte auf einen Ort sondern und vor andern erkennen. Ich wollte es wohl längst gerne gethan haben, aber es hat sich nicht wollen leiden, denn es noch nicht genug geprediget und getrieben ist worden. Also hat auch Christus gethan: die Predigt hat er lassen in Haufen gehen über jedermann, wie hernach auch die Apostel, daß es alle gehöret haben, Gläubige und Ungläubige, wer es erwischte, der erwischte es. Also müssen wir auch thun. Aber das Sakrament soll man nicht also unter die Leute in Haufen werfen, wie der Papst gethan hat.“*)

So hat auch Luther im späteren Alter die früheren Ideen bewahrt und nur insofern näher bestimmt, als er zum Inhalt der missa catechumenorum die Predigt, zum Inhalt der missa fidelium die Feier des Sakraments nach Analogie der alten Kirche

*) Bd. XI, S. 841.

wählte; freilich ohne zu erwägen, daß auch die Predigt sich ändern muß, je nachdem sie Katechumenen oder Gläubigen gilt, *κήρυγμα* oder *ὁμιλία* wird, wie auch Christus Volkspredigten und Jüngerpredigten gehalten hat. Noch in den spätesten Jahren erscheint ihm die ganze gegenwärtige Ordnung des Gottesdienstes nur von provisorischer Bedeutung; das bezeugt er noch im Jahre 1540 in einem Brief an die Nürnberger Geistlichen*): „De tota forma politiae ecclesiasticae inter pios tunc deliberandum erit, si qui erunt, qui amplectentur evangelium." Noch immer erwartet er eine umfassendere und tiefer greifendere Erweckung des Glaubens. Erst dann scheint ihm die Zeit gekommen, das Gemeindeleben so zu organisiren, als es das Wesen einer christlichen gläubigen Gemeinde fordert. Eine Bestätigung unserer Auffassung entnehmen wir auch aus der Werthschätzung, die Luther den Cärimonien zuerkennt.

---

## § 2.

Wir gehen auch hier wieder von der deutschen Messe aus. Sie bekennt**), daß an dieser äußerlichen Ordnung nichts gelegen ist, unsers Gewissens halben vor Gott; sie tadelt die päpstlichen Gottesdienste***), daß sie nicht auf die Jugend und Einfältigen gerichtet seien, diese damit in der Schrift und Gottes Wort zu üben; sie weiß im Interesse der Jugend auch die lateinische Messe zu schätzen†). „Denn ich in keinem Wege will die lateinische Sprache aus dem Gottesdienst lassen gar wegkommen; denn es ist mir alles um die Jugend zu thun. Und wenn ich's vermöchte, und die griechische und ebräische Sprache wäre uns so gemein als die lateinische, und hätte so viel feiner Musika und Gesangs als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den andern in allen vier Sprachen, deutsch, lateinisch, griechisch

*) de Wette, Bd. V, S. 266.
**) Bd. X, S. 268.
***) Ebendas., S. 269.
†) Ebendas., S. 270.

und ebräisch Messe halten, singen und lesen. — Denn ich wollte gerne solche Jugend und Leute aufziehen, die auch in fremden Landen könnten Christo nütze sein, und mit den Leuten reden, daß es nicht uns ginge, wie den Waldensern in Böhmen, die ihren Glauben in ihre eigne Sprache so gefangen haben, daß sie mit niemand können verständlich und deutlich reden, er lerne denn zuvor ihre Sprache. So that aber der heilige Geist nicht im Anfange; er harrete nicht, bis alle Welt gen Jerusalem käme und lernete ebräisch, sondern gab allerlei Zungen zum Predigtamte, daß die Apostel reden konnten, wo sie hinkamen. Diesem Exempel will ich lieber folgen; und ist auch billig, daß man die Jugend in vielen Sprachen übe; wer weiß, wie Gott ihr mit der Zeit brauchen wird."

Dieses Urtheil stimmt ebenso sehr mit den früheren wie späteren Aeußerungen Luthers überein. In den Auslegungen der ersten neun Psalmen aus den Jahren 1519—1521 stellt er die Cärimonien in das Gebiet der Adiaphora, die, an und für sich selbst gleichgültig, weder gut noch böse sind und daher an und für sich weder Schaden noch Gewinn bringen*). Ja er fügt hinzu, daß ihr eigentlicher Zweck sei, junge Leute von beiderlei Geschlecht zur Gottesfurcht zu erziehen**), daß nur die Schwachen ihrer bedürfen***). Und von den Erwachsenen und geistlich Gesinnten fordert er †) „die Cärimonien auch auf das allergenaueste zu halten, zu keinem andern Ende, als daß sie nicht die Schwachen beleidigen oder die Kleinen ärgern; welchen sie vielmehr mit ihrem guten Exempel auch selbst, sogar in den Cärimonien, sollen vorgehen, bis sie sie zu gleicher Erkenntniß der Freiheit gebracht."

Im Jahr 1523 tröstet er den Propst, die Domherren und das Kapitel in Wittenberg über die Dürftigkeit des evangelischen Kultus, indem er sowohl auf die Niedrigkeit der Erscheinung Jesu Christi als auch auf die kräftige Gemeinschaft mit ihm

---

*) Bd. IV, S. 1086—1087.

**) Ebendas., S. 1088.

***) Ebendas., S. 1089.

†) Ebendas.

hinweist, die den Werth des evangelischen Gottesdienstes bestimmt. „Si videbitur hic cultus tenuis et sordidus prae illo priore splendido et denso hactenus habito, spectetur contra et quam tenuis, immo nihil fuerit Christus, regnante apud Judaeos illa copia densissimi et praepotentissimi cultus: rursus quam plenus et robustus futurus sit Christus in fide et charitate per hunc tenuem cultum.“ *)

Die liefländischen Gemeinden erinnert er daran, daß die Cärimonien für Gewissen und Seligkeit freilich keinen Werth haben, wohl aber nütze und nöthig seien, äußerlich das Volk zu regieren **).

So urtheilt Luther vor 1526, vor der Veröffentlichung der deutschen Messe. Er ist später zu keiner günstigeren Meinung über sie gekommen. In einem Brief an Johann Sutel von 1531 erscheinen ihm die Ceremonien für pueri et stupidi werthvoll. „Licet ceremoniae necessariae non sunt (sint?) ad salutem, tamen vulgo quaedam prosunt ad movendos stupidos animos. Dico autem potissimum de missarum ceremoniis, quales sunt altaria, vestes, candelae et hujusmodi leviculae, quae si depositae non sunt, servari possunt, sicut nos facimus hic Witenbergae. Sin depositae sunt, optarim paulatim repetere eas, regnante tamen verbo, quo conscientias liberemus. Nam pueris et stupidis eae prosunt, quibus serviendum est.“ ***)

Mit diesen Erklärungen stimmt der ironische Brief an den Berliner Propst Buchholzer von 1539 überein. Geschieht nur nichts, was dem Worte Gottes widerspricht, so erscheint ihm jede Gestaltung des Kultus zulässig. So kann er schreiben †): „Wenn Euch Euer Herr, der Markgraf und Kurfürst, will lassen das Evangelium Christi lauter, klar, rein predigen ohne menschlichen Zusatz, und die beiden Sakramenta, der Taufe und

---

*) de Wette, Bd. II, S. 391.

**) Vermahnung an alle Christen in Liefland (1525), Bd. X, S. 291—292.

***) de Wette, Bd. IV, S. 210.

†) Bd. XIX, S. 1251—1252.

des Bluts Jesu Christi, nach seiner Einsetzung reichen und geben wollen, und fallen lassen die Anrufung der Heiligen, daß sie nicht Nothhelfer, Mittler und Fürbitter seien und die Sakramenta in der Prozession nicht umtragen, und lassen fallen die täglichen Messen der Todten und nicht lassen weihen Wasser, Salz und Kraut und singen reine responsoria und Gesänge lateinisch und deutsch im circuitu oder Prozession; so gehet in Gottes Namen mit herum und traget ein silbern oder gülden Kreuz oder Chorkappe oder Chorrock von Sammet, Seiden oder Leinwand. Und hat Euer Herr, der Kurfürst an einer Chorkappe oder Chorrock nicht genug, die Ihr anziehet, so ziehet derer dreie an, wie Aaron, der Hohepriester, drei Röcke über einander anzog, die herrlich und schön waren, daher man die Kirchenkleider im Papstthum ornata genannt hat. Haben auch Ihre Churfürstliche Gnaden nicht genug an einem circuitu oder Prozession, daß Ihr umhergehet, klinget und singet, so gehet sieben Mal mit herum, wie Josua mit den Kindern von Israel um Jericho gingen, machten ein Feldgeschrei und bliesen mit Posaunen. Und hat Euer Herr, der Markgraf, ja Lust dazu, mögen Ihre Churfürstlichen Gnaden vorherspringen und tanzen mit Harfen, Pauken, Cymbeln und Schellen, wie David vor der Lade des Herrn that, wie sie in die Stadt Jerusalem gebracht ward, bin damit sehr zufrieden. Denn solche Stücke, wenn nur abusus davon bleibet, geben oder nehmen dem Evangelio gar nichts."

Schließlich, ein Jahr vor seinem Tode, 1545 schreibt er an den Fürsten Georg von Anhalt, daß die Gefahr des Mißbrauchs, die Freiheit in den Zwang, die Sitte in ein Gesetz zu verwandeln, ihn den Cärimonien ungünstig stimme. „Iniquus sum ceremoniis etiam necessariis, hostis autem non necessariis. Ussit et urit me experientia non solum papalis, sed et veteris ecclesiae exemplum. Facile est enim, ceremonias in leges crescere, legibus autem positis, mox laquei fiunt conscientiarium, et obscuratur et obruitur pura doctrina." *)

Es war nicht unsere Absicht, die Ansicht Luthers über die Cärimonien im erschöpfenden Zusammenhange darzustellen. Dieser

*) de Wette-Seidemann, Bd. VI, S. 379.



Aufgabe wird sich diese Arbeit später unterziehen müssen. Wir haben geflissentlich nur eine Seite der Anschauung **Luthers** berücksichtigt, indem es uns nur auf den Nachweis ankam, daß Luther immer die Ueberzeugung festgehalten hat, der öffentliche Gottesdienst, wie er unter seinen Augen und mit seiner Billigung sich gestaltete, entspreche nicht dem gereiften christlichen Bewußtsein, sei nicht der Gottesdienst der mündigen, sondern der unmündigen Gemeinde; nicht missa fidelium, sondern missa catechumenorum.

---

## § 3.

Ist der Kultus für die Unmündigen bestimmt, so erhebt sich die Frage, von wem die Einrichtung und Gestaltung desselben ausgehe. Gewiß nicht von den Unmündigen selbst; sie würden sofort aufhören, mit Recht diesen Namen zu führen, wenn sie nicht bloß das Bewußtsein ihrer Mängel und Bedürfnisse besäßen, sondern auch in schöpferischer Kraft die Mittel, sie zu befriedigen, hervorzubringen vermöchten. Nein, sie geht natürlich von den Mündigen aus, wie ausdrücklich in der deutschen Messe *) von ihnen gesagt wird: „sie leben um unsertwillen, die noch nicht Christen sind, daß sie uns zu Christen machen". Der Kultus ist also eine Stiftung der Mündigen zur Erziehung der Unmündigen.

Aber wie können die Mündigen einen solchen Einfluß gewinnen, daß in ihre Hand die Gestaltung des Kultus gelegt wird? Ein doppelter Fall ist möglich. Entweder es besteht eine Organisation der Mündigen, durch welche ihnen die Leitung des kirchlichen Lebens anvertraut wird, ein Klerus, der im Besitz der Erkenntniß des Heils und zugleich Träger wahren christlichen Lebens das Amt der Erziehung ausübt und durch stete Heranbildung eines gleichartigen Nachwuchses das Geschlecht der Mündigen fortpflanzt und bewahrt; oder die Mündigen bilden die geistige Substanz der Kirche, sie sind die Urheber des kirchlichen

---

*) Bd. X, S. 268—269.

Lebens, die Bildner ihrer Stiftungen, die Pfleger und Führer der Heerde, gleichviel in welchem Stande sie sich befinden, welche Stellung sie in der Kirche einnehmen. Die Macht wahrhafter Autorität, die aus der Bedeutung und dem Werth der Persönlichkeit entspringt, verleiht ihnen Einfluß.

Luther muß die letztere Anschauung gehegt haben, dafür bürgt der Begriff, unter den er die Kirche stellt; er kann der ersteren nicht gefolgt sein, dafür zeugt die Art der Bedingungen, an die er die Vollziehung amtlicher Thätigkeiten knüpft, so wie die Bestimmung der Faktoren, auf welche er den Ursprung des kirchlichen Amts zurückführt.

Wie antwortet Luther auf die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche; wie bestimmt und bezeichnet er ihre Glieder?

In der „Auslegung über etliche Kapitel des fünften Buchs Mosis" vom Jahre 1529 *) zählt er zur Kirche nur die Gläubigen, und will niemand zu ihr zählen, der diesen Glauben nicht besitzt.

„Lasse uns die Kirche also beschreiben, daß es sind diejenigen, welche auf nichts trauen, denn allein auf Gottes Barmherzigkeit, und erkennen das erste Gebot; die von ihrem falschen Glauben abtreten. Das heißet Gottes Volk und die christliche Kirche, die auf nichts anders denn auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit sich verlassen. Die andern mögen sich die Kirche rühmen oder auch wohl Engel nennen, sie sind es aber nicht."

Und in den Tischreden bezeichnet er die Glieder der Kirche, im Einklang mit der Bestimmung des Glaubens, welche der Brief an die Ebräer aufstellt, als „Versammlung eines solchen Volks, das da hanget an Dingen, so nicht erscheinen, noch mit Sinnen können begriffen werden, nämlich allein am Wort: Das gläubet solch Völklein, was es saget, ohne allen Zusatz, gibt Gott die Ehre, daß wahr sei, was uns darin vorgetragen wird" **).

---

*) Bd. III, S. 2508.
**) Bd. XXII, S. 931.

## § 4.

Unsere Auffassung wird durch die Erwägung des Werthes, den Luther dem geistlichen Amte zuerkennt, und der Entstehungsweise desselben, die er voraussetzt, unterstützt. Es wird wenig Bestandtheile der Theologie Luthers geben, die in einem solchen Maße unverändert geblieben sind; freilich auch wenig Ideen, die so sehr wie diese dem Bilde widersprechen, in dem Luther die Glieder und Träger der gottesdienstlichen Gemeinschaft dargestellt hat.

Luther geht davon aus, daß alle Christen Priester seien und deshalb die Fähigkeit haben, alle kirchlichen Funktionen auszuüben. Daß sie es dennoch nicht thun, auch nicht dürfen, hat darin seinen Grund, daß der Träger des geistlichen Amts Diener an einer Gemeinschaft ist, und eben deshalb ohne deren Bewilligung keine Stellung einnehmen darf, die ihr gilt. Das Amt ist ein Dienst an der Gemeinde und für sie. Die Gemeinde bestätigt, daß der Geistliche in ihrem Namen das Amt ausübt, indem sie das Wort und die Handlungen desselben sich innerlich aneignet, sie im Geiste mit vollzieht. Eben deshalb kann dasselbe niemand bekleiden, der nicht von ihr gerufen und erwählt ist. Und eben deshalb verliert er die priesterliche Würde, so wie er des Amtes entsetzt wird.

So spricht sich Luther in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation (1520) aus*):

„Man hat's erfunden, daß Papst, Bischöfe, Priester, Klostervolk wird der geistliche Stand genennet; Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackersleute der weltliche Stand. Welches gar ein fein Komment und Gleißen ist. Doch soll niemand darob schüchtern werden. Und das aus dem Grund: denn alle Christen sind wahrhaftig geistliches Standes und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amts halben allein, wie St. Paulus 1 Kor. 12, 12 sagt, daß wir allesammt ein Körper sind, doch ein jeglich Glied sein eigen Werk hat, damit es dem anderen dient. Das macht alles, daß wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und sind gleiche Christen Eph. 4, 5. Denn die Taufe, Evange-

*) Bd. X, S. 302—304.

lium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk. Daß aber der Papst oder Bischof salbet, Platten machet, ordiniret, anders den Laien kleidet, mag einen Gleisner und Oelgötzen machen, macht aber nimmermehr einen Christen oder geistlichen Menschen, demnach so **werden wir allsammt durch die Taufe zu Priestern geweihet**, wie St. Peter 1 Petr. 2, 9 sagt. Und Offenb. 5, 10. Denn wo nicht ein höher Weihen in uns wäre, denn der Papst oder Bischof giebt, so würde nimmermehr durch Papsts und Bischofs Weihen ein Priester gemacht, möchte auch noch Messe halten noch predigen noch absolviren. Darum ist des Bischofs Weihen nichts anderes denn als wenn er anstatt und Person der ganzen Sammlung einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm befähle, dieselbe Gewalt für die andern auszurichten; gleich als wenn zehn Brüder, Königskinder, gleiche Erben, einen erwähleten, das Erbe für sie zu regieren; sie wären ja alle Könige und gleicher Gewalt, und doch einem zu regieren befohlen wird. Und daß ich's noch klarer sage, wenn ein Häuflein frommer Christenlaien würden gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen geweihten Priester von einem Bischof und würden allda der Sachen eines, erwählten einen unter ihnen, er wäre ehelich oder nicht, und beföhlen ihm das Amt zu taufen, Messe halten, absolviren und predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste hätten geweihet. Daher kömmt es, daß in der Noth ein Jeglicher taufen und absolviren kann; das nicht möglich wäre, wenn wir nicht alle Priester wären. Solche große Gnade und Gewalt der Taufe und des christlichen Standes haben sie uns durch das geistliche Recht fast niedergelegt und unbekannt gemacht. Auf diese Weise erwählten vor Zeiten die Christen aus dem Haufen ihre Bischöfe und Priester, die danach von andern Bischöfen wurden bestätigt ohne alles Prangen, das jetzt regieret. So ward St. Augustinus, Ambrosius, Cyprianus Bischof. — —

Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweihet sei; ob nun wohl nicht einem Jeglichen ziemet, solch Amt zu üben. Denn, wenn wir gleich alle Priester sind, muß sich niemand selbst hervorthun, noch sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu thun,

daß wir alle gleiche Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag niemand ohn' der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen. Und wo es geschähe, daß jemand erwählet zu solchem Amt und durch seinen Mißbrauch würde abgesetzt, so wäre er gleich wie vorhin. Darum sollte ein Priesterstand nicht anders sein in der Christenheit denn als ein Amtmann; weil er am Amt ist, gehet er vor; wo er aber abgesetzet, ist er ein Bauer oder Bürger, wie die andern. Also wahrhaftig ist ein Priester nimmer Priester, wo er abgesetzt wird. Aber nun haben sie erdichtet characteres indelebiles und schwätzen, daß ein abgesetzter Priester dennoch etwan anders sei als ein schlechter Laie. Das sind alles von Menschen erdichtete Reden und Gesetze."

Damit stimmt die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft überein, wenn sie erklärt: „Darum soll ein jeder, der ein Christ sein will, gewiß sein und bei sich wohl erwägen, daß wir alle zugleich Priester sind, das ist, daß wir gleiche Gewalt an dem Wort Gottes und einem jeden Sakrament haben. Doch gebühre es einem jeden, sich derhalben nicht zu gebrauchen, denn allein aus Verwilligung der Gemeine oder Beruf der Obern. Denn was aller insgemein ist, kann niemand insonderheit an sich ziehen, bis er dazu berufen wird. Darum sind wir alle Priester, soviel wir Christen sein. Welche wir aber Priester heißen, sind Diener von uns erwählet, so auch in unserm Namen alles verrichten sollen."*) Und noch in den spätesten Lebensjahren bewahrt Luther die Ueberzeugung, daß in der Idee der Repräsentation, der Vollziehung eines der ganzen Gemeinde zustehenden Rechtes durch Einzelne, denen die Gemeinde dies einräume, die Vollmacht des kirchlichen Amts begründet sei**): „Denn daß wir in der Gemeinde zusammenkommen, predige, das ist nicht mein Wort noch Thun, sondern geschiehet um euer aller willen und von wegen der ganzen Kirche: ohne daß einer muß sein, der da redet und das Wort führet, aus Befehl und Verwilligung der andern, welche sich doch damit, daß sie die Predigt hören, alle zu dem Wort bekennen und also andere auch lehren. Also daß

*) Bd. XIX, S. 139. 135.

**) Bd. XII, S. 2500. Predigt zur Einweihung der Schloßkirche in Torgau 1544.

ein Kindlein getauft wird, das thut nicht allein der Pfarrherr, sondern auch die Pathen als Zeugen, ja die ganze Kirche. Denn die Taufe gleichwie das Wort und Christus selbst ist ein gemein Gut aller Christen. Also auch beten, singen und danken sie alle mit einander und ist hier nichts, das einer für sich selbst alleine habe oder thue, sondern, was ein jeglicher hat, das ist auch des andern." Und der Kommentar zur Genesis von 1545 erklärt: „Man muß Kirchendiener haben, die das Wort lehren, und muß das Predigtamt da sein, deß kann man nicht entbehren. Sie können nicht alle der heiligen Schrift warten *)."

Dieselben Grundsätze spricht Luther 1521 in der Schrift de abroganda missa privata aus, fügt hier aber hinzu, daß die Befähigung zum Amt, insoweit sie religiöse und sittliche Eigenschaften voraussetze, allen Christen gemeinsam sei; insofern sie aber natürliche Gaben leiblicher und geistiger Art fordere, auch nur denen zukomme, die sich im Besitz derselben befinden. Und es sei Pflicht der Gemeinde, denen die amtliche Thätigkeit einzuräumen, welche diese doppelten Bedingungen, äußere und innere, erfüllten.

„Primum **) invictis scripturis firmabimus, legitimum illud et unicum verbi ministerium esse commune omnibus Christianis sicut et sacerdotium et sacrificium. — — Hoc quidem fieri debere concedimus, ne simul multi loquantur, etiamsi omnes eandem loquendi potestatem habeant. — — Sed per hoc aequalitas ministerii non tollitur, immo confirmatur. Ideo enim necessarius est ordo loquendi. Si enim unus tantum haberet potestatem loquendi, quid de ordine necesse esset praecipere?

Credo enim jus istud loquendi etsi omnibus commune sit, non tamen posse aut debere exequi nisi eum, qui idoneus sit prae ceteris et ei, qui idoneus sit, caeteri locum facere teneantur, ut servetur ordo et honestas — — exigitur autem ad loquendum ultra spiritum etiam vox, eloquentia, memoria et alia

*) Bd. II, S. 2951.
**) Op. lat., ed. Jenensis, T. II, p. 446—447.

naturalia dona, quibus qui caruerit, merito suum jus alteri supponit."

Die religiöse Befähigung aber zu priesterlichen Funktionen umschließt das ganze Gebiet des kirchlichen Handelns. Luther geht von der Voraussetzung aus, daß das Recht zur Verkündigung des Evangeliums und zur Vollziehung der Taufe allen Christen zustehe, um daraus den Schluß zu ziehen, daß dann auch die Austheilung des Abendmahles als einer geringeren Gabe jedem Christen erlaubt sein müsse, das Amt der Schlüssel aber ihm zukomme, als eine an das Individuum gerichtete Predigt des göttlichen Wortes:

„Sunt autem sacerdotalia officia ferme haec, docere, praedicare, annuntiareque verbum dei, baptisare, consecrare seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et judicare de omnium doctrinis et spiritibus.

Proinde videmus, quam raro Evangelistae et Apostoli mentionem Eucharistiae faciant, ut multa a multis ibi desiderentur. Verbi vero ministerium nusquam non urgent, sed ad multum taedium usque inculcant. Igitur si id, quod majus est, collatum est omnibus, nempe verbum et baptismus, non negatum esse quoque recte dicetur id, quod minus est, nempe consecrare, etiamsi deesset Scripturae auctoritas.

Nos autem omnes, qui Christiani sumus, habemus commune hoc officium clavium.

Claves sunt totius ecclesiae et cujuslibet membri ejus. Ligare et solvere nihil aliud est quam Evangelium praedicare et applicare. Quid enim est solvere nisi remissionem peccatorum coram Deo annuntiare? Quid est ligare nisi Evangelium auferre et peccatorum retentionem annuntiare: Quare velint nolint convicti sunt, claves, cum sint ministerium verbi applicandi, esse omnibus communes." *)

Hand in Hand mit dieser Unterscheidung zwischen allgemein christlichem Priesterthum und dem Rechte Funktionen eines kirchlichen Amts auszuüben geht die Sonderung im Begriff der Kirche, durch welche die ideal-empirische Gestaltung von der real-empirischen gelöst wird. Während der Katholizismus so wenig ein all-

*) a. a. O., S. 549—551.

gemeines Priesterthum im Unterschied vom kirchlichen Amt anerkennt und zur Geltung bringt, wie er an eine Kirche glaubt, die ein von amtlicher Erscheinung relativ unabhängiges Dasein führt; während er vielmehr die ideale Kirche in die empirische auflöst und diese nur im amtlichen Priesterthum verwirklicht sieht, so geht Luther als Träger protestantischer Prinzipien von der Voraussetzung aus, daß das Priesterthum ein Recht sei, das jedem wahren Christen zukomme, und daß die Gesammtheit der wahren Christen die Kirche bilde. So begründet er den Begriff der Kirche und des Priesterthums auf sittlichem Wege. Erst durch die Reflexion auf die Bethätigung der Kirche und auf die Gestaltung eines äußeren religiös-sittlichen Gemeindelebens erwächst ihm der Begriff des Amts und der amtlichen Verfassung. Soll nun die empirische Kirche die Verwirklichung der idealen werden, so bedarf sie einer Norm. Diese ist das Wort Gottes. Der Zusammenhang mit demselben ist das Kennzeichen des idealen Werthes der empirischen Kirche, die Ablösung von demselben ein Zeichen, daß die empirische Kirche nicht mehr die Wirklichkeit, sondern nur den wesenlosen Schein der idealen enthält. In diesem Sinne spricht sich die Schrift „Vom Mißbrauch der Messe" aus: „Die heilige Schrift macht das Gebet, den Zutritt vor Gott und die Lehre (welches alles einem Priester eignet und gebühret) allen Menschen gemein. Worzu darf man eines Priesters, wenn man nicht eines Mittlers und Predigers bedarf? Sollen wir Priester setzen und haben, ohn' ihre Werke und Amt? Ist doch Christus allein und sonst keiner, aller Christen Mittler und Lehrer (1 Tim. 2, 5. 7). Und treten selbst hinzu von Gott gelehret und können also selbst mitteln und lehren diejenigen, so noch nicht Priester, das ist, Christen sind. Also folgt, daß das Priesterthum im Neuen Testament zugleich in allen Christen ist, im Geist allein, ohn' alle Person und Larven. — — Daß sie aber sprechen, alles, was die Kirche ordnet und setzet, ist von Gott geordnet und gesetzet, welches Geist die Kirche hat, darum können die Meßpfaffen nicht vom Teufel sein, ist umsonst ohne Grund gesagt. Wer will uns diese Kirche zeigen, die, weil sie im Geist verborgen ist und allein gegläubt wird, — — daß die Kirche außerhalb des Wortes Gottes nichts ordnet noch setzt, und welche das thut, die ist keine

Kirche. — Es ist nicht Gottes Wort darum, daß es die Kirche setzt, sondern daß Gottes Wort gesagt wird, darum wird die Kirche. Die Kirche macht nicht das Wort, sondern sie wird von dem Wort. Ein gewisses Zeichen, dabei wir erkennen, wo die Kirche sei, ist das Wort Gottes."*)

Und die Tischreden erklären: „Wo Gottes Wort rein ist und gelehret wird, da ist auch die Kirche."**)

Daher kann er denn in den Begriff der Kirche die Katholiken aufnehmen und von ihr ausschließen, ersteres, insofern die Sakramente und die heilige Schrift auch von ihnen anerkannt werden, letzteres, insofern sie durch Zusätze die Kraft der Heilsgüter hindern, die ihnen eignen Wirkungen auszuüben. Darnach richtet sich das Urtheil über den einzelnen Katholiken; es wird günstig sein, falls er sich an den Wahrheitsgehalt seiner Kirche anschließt; ungünstig, falls er sich von den Verdunklungen derselben bestimmen läßt. Und indem die Mehrzahl der Katholiken diese Richtung einschlägt, kann denn Luther die abstrakt vollzogne Aufnahme des Katholizismus in den Begriff der Kirche mit Rücksicht auf die konkreten Verhältnisse wieder zurückziehn. So hebt sich der scheinbare Widerspruch, der zwischen zwei benachbarten Erklärungen im Kommentar zur Genesis besteht: „Wiewohl wir aber nun bekennen, daß bei ihnen eine Kirche sei; denn sie haben ja die Taufe, die Absolution, den Text des Evangelii und sind auch viel gottselige Leute unter ihnen. Die das reine Wort und die Taufe haben, gehören zu uns und zu der rechten Kirche; die aber das Gepränge menschlicher Satzungen darbei haben, sind nicht die Kirche. Ob sie wohl die Taufe und den Text des Evangelii haben, so haben sie es doch vergeblich."***)

Es ist das Amt also nicht durch den Besitz höherer religiöser Berechtigungen vom allgemeinen Christenstande unterschieden, es haftet an ihm also nicht der priesterliche Charakter. Dieser befähigt daher aber auch nicht zur Ausübung amtlicher Funktionen, wiewohl diese den priesterlichen Charakter ihrer Träger

*) Bd. XIX, S. 1312. 1319—1320.
**) Bd. XXII, S. 936.
***) Bd. II, S. 628. 629.

voraussetzen. So kann Luther den Geistlichen und Priester von einander sondern. Jeder Geistliche ist ein Priester, aber nicht jeder Priester ein Geistlicher. Das geschieht in der Auslegung des 110. Psalms vom Jahr 1539*):

„Hier muß man aber Unterschied nehmen zwischen dem Amte oder Dienst der Bischöfe, Pfarrherren und Prediger und zwischen dem gemeinen Christenstande. Denn Pfarrherren, Prediger sind wohl im Amt der Kirche; aber von demselben sind sie nicht Priester — gleichwie sie auch daher nicht Christen sind.

Diese werden also allein des Amts halben in der Kirche ausgewählet und ausgesondert von dem gemeinen Haufen der Christen, nicht anders, denn wie man in weltlichem Regiment etliche Amtleute wählet und setzet aus einer ganzen Bürgerschaft oder Gemeinde. Daselbst wird einer nicht Bürger daher, daß er zum Bürgermeister oder Richter gewählet wird: sondern weil er zuvor das Bürgerrecht hat und ein Mitglied der ganzen Bürgerschaft ist, so wird er darnach zum Amte gewählet, bringet also sein Bürgerrecht mit sich in das Bürgermeisteramt. — — — Also gehet es nun in der Christenheit auch zu: da muß zuvor ein jeglicher ein Christ und ein geborner Priester sein, ehe er ein Prediger oder Bischof wird, und kann ihn weder Papst noch kein Mensch zum Priester machen. Wenn er aber ein Priester durch die Taufe geboren ist, so kömmt darnach das Amt und machet einen Unterschied zwischen ihm und andern Christen. Denn da müssen aus dem ganzen Haufen der Christen etliche genommen werden, so da sollen andern vorstehen, welchen dann Gott sonderliche Gaben und Geschicklichkeit darzu giebt, daß sie zum Amte taugen.

Denn ob wir wohl alle Priester sind, so können und sollen wir doch darum nicht alle predigen oder lehren und regieren; doch muß man aus dem ganzen Haufen etliche aussondern und wählen, denen solches Amt befohlen werde. Und wer solches führet, der ist nun nicht des Amts halben ein Priester (wie die andern alle sind), sondern ein Diener der andern aller. Und wenn er nicht mehr predigen und dienen kann oder will, so tritt er wieder in den gemeinen Haufen, befiehlet das Amt einem andern und ist

---

*) Walch, Bd. IV, S. 1500. 1504—1506.

nichts anders denn ein jeglicher gemeiner Christ. Siehe, also muß man das Predigtamt oder Dienstamt scheiden von dem gemeinen Priesterstande aller getauften Christen. Denn solch Amt ist nicht mehr denn ein öffentlicher Dienst, so etwan einem befohlen wird von der ganzen Gemeinde, welche alle zugleich Priester sind."

Die Ansicht Luthers vom geistlichen Amt wäre gewiß im Einklang mit der Werthschätzung der Gemeinde als Kultusgemeinschaft, wenn er den priesterlichen Charakter an die Mündigkeit geknüpft hätte, die persönlicher Glaube und persönliche Frömmigkeit verleihen. Aber dies thut er nicht, sondern sieht vielmehr in der Taufe den Ursprung des priesterlichen Charakters. Am präzisesten erklärt dies Luther in der Schrift „De instituendis ministris ecclesiae ad clarissimum senatum Pragensem Boemiae" *): „Sacerdos enim in novo praesertim testamento non fit, sed nascitur; non ordinatur, sed creatur. Nascitur vero non carnis, sed spiritus nativitate, nempe ex aqua et spiritu in lavacro regenerationis."

Wer aber, müssen wir fragen, ist dann unmündig; wer in der christlichen Kirche entbehrt dann priesterlichen Charakters; wer ferner, der priesterlichen Charakter besitzt, darf als unmündig angesehen werden; wer kann zu denen gezählt werden, die, unfähig für einen wahrhaft geistigen Gottesdienst, in die Schule der missa catechumenorum gehören?

Zwei Gesichtspunkte bieten sich Luther dar, das Subjekt des Kultus zu bestimmen; aber die Bilder, die er so erblickt, schließen sich nicht ergänzend zur Einheit zusammen, sondern vielmehr sich widersprechend, einander aus. Erwägt Luther den niedrigen religiösen und sittlichen Stand, in dem sich die Mehrzahl der Gemeindeglieder befindet, so wird sie ihm ein Gegenstand der Erziehung, die daher eines Gottesdienstes bedarf, welcher den Bedürfnissen der Unmündigen entspricht. Wird er sich dagegen der umschaffenden Kraft bewußt, die er dem Sakrament der Taufe zuerkennt, so ist er geneigt, die Gemeinden auf eine Höhe zu stellen, für die ein Gottesdienst rein geistiger Natur allein entsprechend erscheint. Es sind historische Verhältnisse, die zur An-

*) Op. lat., ed. Jen., T. II, p. 548.

wendung bald dieser bald jener Betrachtungsweise veranlassen. Zur idealen Werthschätzung der Gemeinde treibt der Gegensatz zum Katholizismus. Je mehr er die Beschränkung des priesterlichen Charakters auf den Klerus bekämpfen muß, desto mehr ist er bereit, ihn auf die Gemeinde der Getauften zu übertragen. Dagegen, je ernster er den Maßstab christlicher Reife an die gegenwärtige evangelische Gemeinde legt, desto unmündiger muß sie ihm erscheinen. Der ideale und reale Begriff der christlichen Gemeinde klaffen auseinander. So sehen wir, daß Luther den Gedanken nicht folgerichtig festgehalten hat, der allein vermocht hätte, den Begriff der idealen mit dem Begriff der empirischen Kirche auszugleichen. Denn wer auf alle Getauften den priesterlichen Charakter ausdehnt, muß auf das Recht verzichten, nur eine Aristokratie Mündiger als die Substanz der Kirche zu betrachten; muß es sich versagen, die Gemeinde in mündige Erzieher und unmündige Lehrlinge zu scheiden und die Zweitheilung in missa fidelium und missa catechumenorum aufrecht zu erhalten. Nur ein Gottesdienst für Priester Gottes kann ihm als berechtigt gelten.

---

# II.

# Das Objekt des Kultus.

## § 5.

War es uns nicht möglich, eine in sich zusammenstimmende Antwort auf die Frage nach dem produktiven Träger des Kultus und dem sittlichen Charakter der feiernden Gemeinde zu erhalten, so wird es uns leicht werden zu erfahren, welche Richtung die Andacht derselben nehmen darf. Nur Gott, der in Christus uns erschienen ist; nur Christus, in dem Gott gegenwärtig ist, kann die Anbetung der christlichen Gemeinde fordern und empfangen.

Neben ihm können die Heiligen in gottesdienstlicher Feier nicht verehrt werden.

Der Heiligenkultus erscheint in dreifacher Hinsicht für Luther verwerflich. Einmal ist er ein Beweis des Mißtrauens gegen Gottes Macht und Güte; sodann zeigt sich in ihm Abgötterei, Anbetung des Geschöpfes; endlich kann er auf keine göttliche Ordnung sich stützen, weder auf die heilige Schrift noch auf die Erfahrungen des geschichtlichen Lebens. Denn durch den Tod sind die Heiligen aus dem Gebiet der irdischen Welt geschieden und üben auf dieselbe keine Wirkung mehr aus. Und wer sich auf Wunder der Heiligen beruft, bedenkt nicht, daß diese Thatsachen auch satanischen Ursprungs sein können. In der aus Predigten von 1529 entstandenen „Auslegung über etliche Kapitel des 5. Buchs Mosis" sind diese Gesichtspunkte beherrschend für die ausführliche Darstellung und Beurtheilung des Heiligenkultus: „Wer*) sein Vertrauen, Hoffnung und Trost setzet auf St. Margareten oder einen andern Nothhelfer und Heiligen, der schlägt Gott in die Schanze und verachtet ihn auf's äußerste, gedenket: ‚Wer weiß was Gott thut? er kann mir nicht helfen; aber die heilige Jungfrau St. Margarete wird mir helfen, denn die hat es verdienet.' Und das heißt, Gott verachten und auf die Creatur sich begeben, welche heißt St. Margareta oder St. Barbara, da man ihr in Kindes- und Todesnöthen mehr trauet und gläubet denn Gott: so doch unser Vertrauen allein auf Gott sollte stehen, daß er helfen würde. Aber der größte Theil unter den Menschen halten ihn für einen Klotz, darum rufen sie ihn nicht an (Ps. 53, 2). — Ein abgöttischer Krieger ruft St. Barbara an, daß sie ihn nicht lasse ohne das Sakrament sterben, oder fasten St. Marko, daß er ihnen helfe. Er weiß von Gott nichts. Heißet das nicht, Gott verachten? Man hält ihn nicht dafür, daß er könnte den Kriegern zu Hülfe kommen, da er doch saget: ‚Ich bin der Herr, dein Gott'. Ja der tapfere Held bekennet in Ps. 144, 1, daß Gott seine Hände und Fäuste zum Kriege abrichte. Und du hältst Gott nicht für den, der dir helfen könnte, aber dagegen St. Margareta, St. Barbara und

---

*) Bd. III, S. 2552—2553.

St. Markus, die können dir helfen? — Maria, die liebe heilige Jungfrau und Mutter Gottes, ist auch die schändlichste Abgöttin worden, die hat uns auch sollen gnädig sein und in höchsten Nöthen aushelfen. Alle sind wir so geschickt gewesen, daß wir sind von Gott gefallen, und sie hat sollen unsere gnädige Königin sein. Christus ist nichts gewesen: daß alle Tempel und Altäre sind gemeiniglich in Mariä Ehren gestiftet und gebauet worden. Heißt denn das nicht verachten? Hilft denn Gott, was darf ich denn der Marien Hilfe oder anderer Heiligen? Setze ich aber mein Herz auf die Maria, daß sie mir helfen soll und Gutes thun, was darf ich denn Gottes? er sitzet nur müßig im Rauchloche. — Ja saget man denn? Man soll gleichwohl die lieben Heiligen ehren, denn sie haben es verdient. Wo stehet das geschrieben? Allhier hörest du, daß Moses sagt: ‚Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr'. Darfst du was, ruf ihn an. Es ist ohne alle Noth, daß du zu einem andern laufest; denn er lässet dir sagen: ‚Ich bin dein Gott'; saget nicht: ‚Ich will dein Gott sein, ich werde es noch werden', sondern: ‚Ich bin es allbereit; allein, gedenke und gläube mir, ich will dir wohl helfen.'

Daß nun etliche sagen: ‚Was soll man mit den todten Heiligen thun? Soll man sie nicht ehren, wie man sonst die Aeltern und Fürsten ehret?' Antwort: ‚Du siehest nicht, daß die Heiligen als Maria, St. Margareta und St. Barbara dir helfen, wie du erfähreſt, daß dir dein Fürst und Vater hilft, darum darfst du nicht die todten Heiligen anbeten. Der Fürst schützet dich, handhabet dich zu Recht, wie denn die Obrigkeit ist geordnet: Gott will durch sie seine Gottheit dich sehen lassen und giebt dir durch sie Landesfrieden, daß sie dich vertreten. Das hast du nicht von den todten Heiligen, die haben deß keinen Befehl, Ordnung, noch darzu einen gesetzlichen Stand; darum sollst du die Heiligen nicht anrufen, sie nicht fürchten, noch auf sie vertrauen. Darzu ist noch das Allergrößeste, Gott hat dich es nicht geheißen. — — Die verstorbnen Heiligen sitzen nicht in diesem Stande, thun dir auch der keines; sie sind aus der Welt genommen: wir können ihrer nichts genießen, als sonst der Lebendigen nach Gottes Einsetzung.

Darum wenn ich sage, der Heilige hat das Amt im Himmel, das erdichte ich aus meinem eignen Kopfe, ohne Gottes Wort, und der Teufel betrügt mich durch seine Verführung und falschen Schein.' — — — Da hat man gesagt: ,Ja St. Margareta hat mir geholfen.' Wie wenn es der Teufel gethan hätte, denn der kann auch einem helfen.

So ist es nun ein lauter Aberglauben und Abgötterei, wenn ich Hilfe und Rath suche anderswo denn bei Gott. Ich soll zu denen keine Zuflucht haben, da Gott mir keine Hilfe verordnet hat, ich soll sie auch nicht ehren. Denn darnach folget Verachtung und Mißtrauen gegen Gott, daß Gott so schwerlich zu gläuben ist, und dem Teufel man so leichtlich glaubet, denn was Gott eine Zeit lang aufzieht, das giebt der Teufel bald."*)

Ein besonderes Aergerniß erregt der Heiligenkultus in sittlicher Hinsicht, indem er den Sinn davon ablenkt, den lebendigen Heiligen Ehre zu erweisen. Statt den armen Brüdern und Schwestern in Christo, den lebendigen Heiligen, Hilfe zu leisten, wie es Gott geboten hat, werden lieber reichliche Geldopfer zu Ehren der Heiligen im Himmel dargebracht, was Gott nicht geboten. Dagegen ist nicht ausgeschlossen, daß auch den Heiligen im Himmel Ehre dargebracht wird, sowohl indem wir ihren Fußtapfen folgen, als auch indem wir uns über ihre Fürbitte freuen, wie wir ja auch für die Fürbitte der Heiligen auf Erden dankbar sind. Sind doch die Heiligen, wenn sie auch durch ein höheres Maß geistiger Gaben, sowie durch eine größere Fülle gottgefälliger Handlungen sich von uns unterscheiden, doch darin uns gleich, daß ihr Glaube auf Christus sich richtet, und sein Geist in ihnen wirket. So ist der sittliche Lebensgrund und Lebensinhalt der Heiligen kein andrer als der allen Christen eigne. Sie wie die Heiligen sind auf Christus und seinen Geist gewiesen und stehen in gleicher Abhängigkeit vom Heilande und seinen Heilskräften**).

„Ich verbiete dir nicht die Heiligen im Himmel zu ehren, aber dennoch wollte ich, daß allda ein Unterschied wäre, daß du

---

*) Bd. III, S. 2557—2558.

**) Bd. XI, S. 3144—3149.

wissest, welche dir geboten sind zu ehren. Denn die Heiligen, die von diesem Leben genommen sind, der ist dir gar keiner geboten zu ehren; aber die hier sind, die sind dir geboten zu ehren, die lebendigen Christen hier auf Erden, die da die rechten Heiligen sind. — — Diese Ehre hat man aufgehoben mit dem Geplärr und Ehre der Heiligen droben im Himmel: daß man so viel Kirchen und Altäre gestiftet hat und so viel Narrenwerk angerichtet, daß, wenn man sie bei Lichte ansiehet, so sind es eben die, da nichts von ist geboten. Da hat man St. Petro eine Kirche gebaut, da St. Paulo, da St. Catharinen, da unser lieben Frauen, da St. Niklaus, da St. Thomas, und ist endlich dahin kommen, daß schier alle Winkel mit Kirchen besetzet sind. Was dürfen die Heiligen im Himmel unserer Kirchen? Sehet mit dem Gute hätte man arme Jungfrauen können ausverheirathen und andere köstlichere nöthige Werke stiften — — — wenn wir kommen und haben den Armen nichts gutes gethan und rühmen uns: ‚Ei, ich habe eine Kirche gebauet, ja wie ein groß Loch habe ich in den Himmel gemacht', da wird Gott sagen: ‚Wer hat's dich geheißen?' Wenn du dann sprichst: ‚Ich habe es gut gemeinet und mich dünkete, es sollte Dir gefallen', so wird Gott antworten: ‚So dünket es mich nicht gut.' — — —

Allhier muß ich von dem Gesange sagen, den man nennet das Salve Regina, welches eine große Gotteslästerung ist. — Wer will das verantworten, daß sie unser Leben, Süßigkeit und Barmherzigkeit sein soll, so sie sich doch läßt genügen, daß sie ein arm Gefäß und, wie sie saget, eine Dienerin des Herrn. — — Also ist es auch mit dem Regina caeli, das ist auch nicht viel besser, da man sie eine Königin des Himmels nennet. Ist das nicht eine Unehre Christo gethan, daß man das einer Kreatur zuleget, das doch allein Gott zugehöret und gebühret? Gerne will ich Mariam haben, daß sie für mich bitte, aber daß sie soll mein Trost und mein Leben sein, das will ich nicht. Auch ist mir dein Gebet gleich so lieb als ihres. Wie so? Denn wenn du gläubest, daß Christus gleich sowohl in dir als in ihr wohnet, so kannst du mir gleich als wohl helfen als sie. Doch, daß man sich hüte für den zweiten Schaden, daß man Christum nicht verdunkele, ja lasse den unser Leben und Trost sein, und ehre sie also, daß du

viel eher hundert Pfennige daher gebest den Lebendigen denn dorthin einen. Denn du wirst nicht verdammet, wenn du Marien gleich nimmermehr keine Ehre thust; ja wenn du gleich nimmermehr an sie gedenkest; aber hier, wenn du die Heiligen hier auf Erden versäumest, so wirst du verdammt. Denn hier hast du ein Gebot Gottes; dort hast du keines. — Also sollte man die Heiligen auch im Himmel gehalten haben, als nämlich für Gottes Kinder und unsere Schwestern und Brüder. — — Darum halte man die Ehre der lieben Heiligen als wir einander schuldig sein zu ehren als Gottes Kinder. — — — Sehet, da habt ihr nun die Ehre der Mutter Gottes, daß sie sei ein sonderlich Gotteskind, begabet oder begnadet für allen Weibern, und wollen sie auch heißen eine gnädige Frau, eine Mutter Gottes und in die Ehre setzen, da sie Gott hingesetzt hat. Aber daß wir sie wollen machen zu einer Abgöttin, das wollen noch sollen wir nicht thun. Für eine Fürsprecherin wollen wir sie nicht haben, für eine Fürbitterin wollen wir sie gerne haben, wie die andern Heiligen auch.

Was kann St. Petrus, nachdem er ein Christ ist, mehr haben denn ich oder du. Er mag wohl mehr Gaben und kräftigere Werke gethan haben, aber der Glaube, den er hat, ist gleich also in Christum gerichtet als unser, hat eben den Christum und eben den Geist, den wir haben, so wir anders gläuben."*)

„So man sie (die Heiligen) ja ehren will und kein anders, so wollen sie es selbst haben, daß man sie anziehe zu einem Exempel und folge ihnen also nach und bestätige die Lehre mit ihren Werken."**)

„Also sollen wir ehren auch seine liebe Mutter, daß wir ansehen ihre Demuth und Nichtigkeit oder Niedrigkeit und darinnen lernen, wie Gott die Verworfenen und Armen erhöhet und die großen Hoffärthigen erniedriget und nun uns damit tröstet im Elend, in Schande, in Niedrigkeit, und Gott danksagen um seiner Güte willen, daß er uns seine liebe Mutter und die lieben Heiligen hat also zum Exempel gestellet, darinnen wir uns trösten und uns auf seine Barmherzigkeit desto fröhlicher erwägen.

*) Bd. XI, S. 3158—3159.

**) Ebendas., S. 3172—3173.

Die Heiligen aber werden rechtschaffen also geehret, daß wir wissen, daß sie zum Spiegel der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit uns vorgestellet sind. Denn gleich wie Petrus, Paulus und andern Heiligen unseres Fleisches, Blutes und Schwachheit aus Gottes Gnaden durch den Glauben sind selig worden: also empfahen wir Trost durch diese Exempel, Gott werde uns unsere Schwachheit auch zu gute halten und schenken, wenn wir ihm, wie sie, trauen, gläuben und ihn in unserer Schwachheit anrufen. — — Der Heiligen Ehre bestehet auch darinnen, daß wir uns im Glauben und guten Werken üben und zunehmen, wie wir von ihnen sehen und hören, daß sie gethan haben."*)

---

## § 6.

Den Ursprung des Heiligendienstes glaubt Luther in den Nachwirkungen des Heidenthums zu erkennen. Wie das Heidenthum die Idee Gottes spaltete und ihre Bestandtheile zu selbständlichen göttlichen Wesen umbildete, so ist auch im Heiligenkultus die Gottesidee aufgelöst und die Reihe ihrer einzelnen Bestimmungen auf die Heiligen übertragen worden. Die Heiligen sind die Träger der zersplitterten Gottesidee geworden**). „Vielleicht haben sie es von den Heiden genommen, die Gott in unzählig viele Bilder und Götzen getheilet haben und einem Jeglichen sein Amt und Werk zugeeignet und gegeben. Wie sie erdichteten und vorgaben, Pallas sei eine solche Göttin, durch welche die Gesellschaft, Friede und Freundschaft unter den Menschen erhalten würde. Dergleichen thäten sie mit andern Götzen auch, daß ein Jeglicher sein bescheiden und eigen Werk hatte. Denen haben die Papisten unchristlich nachgeahmet und damit verneinet Gottes Allmacht."

Trotz des Zusammenhanges des Heiligendienstes mit dem heidnischen Bewußtsein will Luther keine stürmische Polemik gegen

---

*) Unterricht der Visitatoren 1538; Bd. X, S. 1951.

**) Tischreden; Bd. XXII, S. 368—369.

ihn gutheißen, hofft vielmehr, daß, je mehr Christus der Mittelpunkt des christlichen Glaubens wieder geworden wäre, und in Folge dessen der Glaube an die Heiligen Werth und Bedeutung verloren hätte, ihre Verehrung von selbst fallen würde. Und um so weniger glaubte Luther gegen die Schwachen Schärfe zeigen zu müssen, welche dem Heiligendienst noch nicht zu entsagen vermochten, als ihm derselbe, wenn nur kein Vertrauen auf denselben gesetzt wurde, wenig bedenklich erschien, da ja doch Christo in den Heiligen die Verehrung gelte. Damit traf freilich Luther den Mittelpunkt des Heiligendienstes nicht, der eben im Unterschied von Christus den Heiligen Anbetung darbringt. Diese idealisirende Umdeutung entspricht und entsprach nicht der Wirklichkeit.

„Per sesemet cultus sanctorum sine opere nostro corruet, ubi non necessarium esse constiterit et Christus solus fuerit in monte Tabor. Nam hac ratione mihi ipsi excidit iste cultus, ut nesciam quomodo et quando desierim sanctos appellare orando, contentus uno Christo et Deo patre. Quocirca probare non possum eos, qui apud nos simpliciter damnant cultores sanctorum. Oportuit enim infirmos lente ducere et non subito deturbare data primum ratione non necessarii cultus, deinde servato affectu reverentiae erga sanctos." *)

„Laßt sie die Namen der Heiligen anrufen, wenn sie ja wollen, sofern daß sie wissen und sich hüten dafür, daß sie ihre Zuversicht und Vertrauen auf keinen Heiligen stellen, denn allein auf Christum — — — wiewohl es ohn' Noth ist, die Heiligen zu ehren, acht' ich doch den nicht zu verdammen, der sie noch ehret, so er nicht sein Vertrauen auf sie setz; denn was er ihnen thut, das thut er Christo und muß auch Christum treffen, wenn er ihren Namen trifft, dieweil sie in Christo und Christus in ihnen, und ihr Name in Christus' Namen und Christus' Name in ihrem Namen ist, wo sie auch sind. Darum schonet die Schwachen und führet sie säuberlich, daß sie das Unnöthige lassen und den einigen Christum als nöthig ergreifen. Denn wir müssen doch endlich die Heiligen und uns selb lassen, daß wir von nichts denn von Christo wissen und alles andere abfalle,

*) de Wette, Bd. II, S. 204 (Brief an Johann Lange 1522).

Moses und Elias verschwinde, und weder Abraham noch Israel uns mehr kenne."*)

In der Polemik gegen den Heiligenkultus spiegelt sich das protestantische Prinzip. Der Widerspruch gegen das Heidenthum im Katholizismus fordert die ausschließliche Anbetung Gottes in Christo; der Kampf gegen das Judenthum im Katholizismus verbietet das Vertrauen auf den Werth einzelner gottesdienstlicher Handlungen. Der sittliche Charakter des Protestantismus setzt an die Stelle unbegründeter Andachtsübungen die Arbeit, welche von der Liebe zum Nächsten geboten ist; und der biblische Sinn zieht eine scharfe Grenze zwischen Gottes Ordnung und menschlicher Willkür, zwischen heilsamer Wahrheit und müßiger Spekulation. Das nüchterne Verständniß der Wirklichkeit wehrt die Traumgebilde von dem Inhalt des Glaubens ab, und der freie, aller Gesetzlichkeit ferne, innerliche Zug erwartet den Sturz des irrthümlichen Glaubens nur vom Zeugniß der Wahrheit. Und auch darin dürfen wir das eigenthümliche Wesen des Protestantismus wahrnehmen, daß Luther auch in der entgegenstehenden irrigen Ansicht Wahrheitselemente zu erkennen glaubte und auf Grund derselben Schonung für sie forderte. Freilich war diese Milde hier mit einer Ansicht des Irrthums verknüpft, welche die Abweichung desselben von der Wahrheit verdeckte. Luthers Urtheil über den Heiligenkultus beweist, wie es ihm mehr darum zu thun war, das Judenthum als das Heidenthum im Katholizismus zu bestreiten; daß er größere Gefahren von diesem als von jenem befürchtete. Sehr allmählich gelang es Luther zur vollen Entschiedenheit des evangelischen Bewußtseins zu gelangen, wie sie sich in den schmalkaldischen Artikeln ausspricht: „Invocatio sanctorum est etiam pars abusuum et errorum antichristi, pugnans cum primo principali articulo et delens agnitionem Christi." Den Fortschritt der Entwicklung zeigt anschaulich Köstlin in „Luthers Theologie" (Stuttg. 1863), Thl. II, S. 23—26.

Die allgemeinste Wurzel des Heiligenkultus liegt in dem Glauben an die Fähigkeit der himmlischen, unsichtbaren Welt,

---

*) de Wette, Bd. II, S. 222 (an die Gemeinde zu Erfurt 1522).

Wirkungen in dem Verhältniß der Mitglieder der irdischen Gemeinde zu Gott hervorzubringen; er ergänzt sich durch die Meinung, daß auch der irdischen Gemeinde Macht zustehe, die Beziehungen der geschiedenen Seelen zu Gott zu bestimmen. Wie Luther jenen Irrthum zurückwies, so mußte er auch diesen bestreiten. Er wollte den christlichen Glauben in die Grenzen des Zeugnisses der heiligen Schrift schließen: „Von den Seelen, da wollte ich auch desselben gleichen, daß man sie Gott heimstellete. Denn du thust keine Sünde daran, so du gleich nimmermehr an sie gedenkest. Denn es ist dir nichts davon geboten und mache ihnen nicht noch Seelenmessen und Vigilien, denn es ist nicht gewiß, ob es Gott gefalle, du hast kein Gebot davon. Willst du für deines Vaters Seele, für deiner Mutter Seele bitten, so magst du es thun daheim in deiner Kammer und das einmal oder zwei und laß darnach gut sein. Sprich: ‚Lieber Gott, so die Seele in einem solchen Stande wäre, daß ihr zu helfen stünde, mein Herr, so erbarme dich ihrer und hilf ihr.‘ Und fahre nicht zu und halte ewige Begängniß, wie die Narren thun, die stete Vigilien halten und stete Jahreszeiten; gleich als wollten sie mit dem Löhren Gott zwingen und dringen, daß er ihnen müßte die Seelen geben, ja er wird's lassen.“ *)

# III.

## Der Inhalt des Kultus.

### § 7.

Insoweit der Gottesdienst das Erzeugniß persönlicher Frömmigkeit ist, entspringt er aus dem Zusammenwirken der christlichen Cardinaltugenden des Glaubens, der Liebe und Hoffnung, welche

*) Bd. XI, S. 3173—3174.

das Bewußtsein der gnädigen Gegenwart Gottes erwecken. Insoweit der Gottesdienst aber durch sichtbare Thätigkeiten entsteht und darin besteht, stellt er durch Verkündigung des göttlichen Wortes und Darreichung der Sakramente die erlösende Gnade Gottes dar und vermittelt durch das laut werdende Gebet der Gemeinde die Erhebung der gläubigen Seele zu Gott. So vollzieht sich im Gottesdienst die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Daher giebt Luther auf die Frage, welches der rechte Gottesdienst sei, die Antwort, sie sei „ein reiner feiner Glaube, vollkommene Hoffnung und beständige Liebe, dadurch wir verstehen und empfinden, daß Gott gegenwärtig und gnädig ist, wenn wir uns auch bedünken lassen, daß er uns zuwider sei“*). Auf der andern Seite bezeugt er aber, „daß zweierlei Priesterämter sind und von Anfang der Welt allzeit auch gewesen sind. Das eine ist lehren, welches auf der Kanzel oder Predigtstuhl geschiehet oder auch in der Absolution, darinnen ich dir Gottes Gnade gebe, die mit dem Blut Christi bestätiget ist. Das andere priesterliche Amt ist, für sich und andere beten, welches nach der Predigt pfleget zu geschehen; denn auf eine jede gute Predigt soll auch ein gut Vaterunser folgen. — — — Dieses sind die zwei priesterlichen Aemter, nämlich Gott reden hören und mit Gott reden, der uns höret; daß man herab- und hinaufsteige. Durch den Segen, durch die Predigt und Austheilung der heiligen Sakramente steiget Gott hernieder zu uns und redet mit mir; da höre ich ihm zu und steige wiederum hinauf und rede Gott in die Ohren, der mein Gebet höret.“**) Und danach erscheint als Wesen und Zweck des Kultus***): „daß wir auf Zeit und Ort, da wir deß eins sind, zusammenkommen, Gottes Wort handeln und hören, und Gott unsere und andere gemeine und sondere Noth vortragen und also ein stark kräftig Gebet gen Himmel schicken, auch mit einander Gottes Wohlthat mit Danksagung rühmen und preisen“.

*) Bd. II, S. 18. Kommentar zur Genesis, 1545 vollendet.

**) Ebendas., S. 539—540. Kommentar zur Genesis.

***) Bd. XII (Predigt zur Einweihung der Schloßkirche in Torgau), S. 2493—2494.

## § 8.

Inhalt des Gottesdienstes ist die Verkündigung des göttlichen Worts. Denn die Wirksamkeit des heiligen Geistes vermittelt sich durch die Wirksamkeit des göttlichen Wortes. Dies ist das sichtbare Organ der unsichtbaren Gnade Gottes. Uebrigens ist der Geist Gottes nicht in der Weise an das Wort Gottes gebunden, daß allemal, wo dieses verkündigt würde, der Geist Gottes in allen Hörern thätig wäre, denn die Gnadenwahl bestimmt die Wirksamkeit Gottes. Daher denn die Kraft des göttlichen Wortes davon abhängt, daß durch innerliche Wirkungen der Geist Gottes den Inhalt des göttlichen Wortes in dem menschlichen Bewußtsein und Willen belebt. Wer spürte nicht in diesen Anschauungen die Anklänge an die Prädestinationsidee, mit der Luther den Pelagianismus des Erasmus bekämpft hatte!

„Daß der heilige Geist, ordentlich zu reden, niemand solchen Glauben oder seine Gabe giebt, ohne vorhergehende Predigt oder mündlich Wort oder Evangelio Christi, sondern durch und mit solchem mündlichen Wort wirket und schaffet er den Glauben, wie und in welchem er will.“*)

„Der heilige Geist muß wirken inwendig in den Herzen der Zuhörer, und das äußerliche Wort allein nichts ausrichtet. Sonst, wo es das äußerliche Wort allein sollt' thun, würden alle gläubig, die es hören; welches doch nicht geschieht, wie die Erfahrung überzeuget.“**) — —

---

## § 9.

Der Versuch, Luthers Ideen über das Wesen der Sakramente darzulegen, hat insofern besondere Schwierigkeiten zu überwinden, als seine Anschauung über Wesen und Bedeutung der einzelnen Sakramente sich nicht mit der allgemeinen Beurtheilung derselben deckt. Wir können daher keinen Sakramentsbegriff aufstellen, der im Begriff der einzelnen Sakramente sich bewährt.

*) Bd. XVII (Marburger Colloquium von 1529), S. 2359.

**) de Wette, Bd. V, S. 85 (an die reform. Schweizer-Orte).

Luther hat über die einzelnen Sakramente zu verschiedenen Zeiten verschieden geurtheilt, ohne damit zugleich auch den Sakramentsbegriff umzuwandeln. Vielmehr erscheint dieser in den verschiedenen Entwicklungsstufen der Theologie Luthers wenig verändert. Wir entnehmen deshalb den Sakramentsbegriff nicht den Erörterungen über die einzelnen Sakramente, sondern allgemeineren Urtheilen über das Wesen des Sakraments. Dennoch wird es uns möglich sein, diese mit den Bestimmungen der einzelnen Sakramente insofern zu verbinden, als Luther gewisse Tendenzen, die er in dem Begriff des Sakraments verfolgt, auch im Begriff der einzelnen Sakramente festgehalten hat. Drei Gesichtspunkte sind für die Bestimmung des Sakraments maßgebend. Erstens die Ertheilung der göttlichen Gnade ist nothwendig an äußere sichtbare Mittel, zu denen die Sakramente gehören, geknüpft. Sodann erscheint das Wort Gottes als Mittelpunkt des Sakraments, und eben deshalb wird der Glaube vom Sakrament sowohl vorausgesetzt als befestigt.

Luther steht im Gegensatz zu den Schwärmern, welche eine äußere Vermittlung zwischen der Heilsthatsache und dem Subjekt, auf welches sie sich bezieht, läugnen. Sie erscheinen ihm auf demselben Wege begriffen, wie das Judenthum und der Islam, welche die in Christus vollzogene geschichtliche Verwirklichung der Gnade Gottes verneinen. So schreibt er in der „Auslegung über etliche Kapitel des fünften Buchs Moses". von 1529*): „Sie (die Schwärmer) bekennen den gestorbenen Christum, der am Kreuz gehangen und uns selig gemachet, das ist wahr; aber sie läugnen das, dadurch wir ihn bekommen, das ist, das Mittel, den Weg, die Brücke und Steig, den brechen sie ein. — Die Juden glauben auch, daß ein Gott sei; aber den Weg, wie man zu Gott komme, nämlich durch Christum, durch Christi Menschheit, verläugnen sie. Der Türke bekennet auch Gott; aber er verläugnet den Weg, das Mittel, die Brücke, darauf man zu Gott kömmet, das ist, die Gnade Gottes. Christum wollen sie nicht haben, auch keine Sakramente, dadurch man zu der Gnade kömmet. Es ist gleich und gehet mit ihnen, als wenn ich einem predigte: da habe ich einen Schatz und hielt ihm doch den Schatz nicht vor die Nase,

*) Bd. III, S. 2501—2504.

gäbe ihm auch nicht die Schlüssel darzu; was hülfe ihm dieser Schatz? Sie schließen uns den Schatz zu, den sie uns sollten vor die Nase stellen, und führen mich auf einen Affenschwanz: den Zutritt und die Ueberreichung, den Brauch und Besitzung des Schatzes weigert und nimmet man mir. Darum sagen die Schwärmer auch viel von Gott, von Vergebung der Sünden und der Gnade Gottes, auch daß Christus gestorben sei; aber wie ich Christum erlange, und wie die Gnade zu mir kömmet, daß ich sie kriege, daß wir zusammenkommen, da sagen sie: der Geist muß es alleine thun, führen mich auf den Affenschwanz; sagen, das äußerliche mündliche Wort, die Taufe und Sakrament, sei kein nütze, und predigen doch von der Gnade. Das heißet, mir den Schatz verkündigen und fein davon sagen, aber den Schlüssel und die Brücke weggenommen, darauf ich zum Schatze kommen soll. Nun hat es Gott also geordnet, daß dieser Schatz durch die Taufe, das Sakrament des Abendmahls und äußerliche Wort uns gegeben und dargereichet wird. Denn das sind die Mittel und Instrumente, dadurch wir zu Gottes Gnade kommen. Das verläugnen sie. Das sage ich darum, daß der Teufel so geschwinde ist und bekennet diese Worte; aber er verläugnet das Mittel, dadurch wir dazu kommen. Das ist sie läugnen nicht den Schatz, sondern den Brauch und Nutz des Schatzes, sie nehmen und entziehen uns die Weise, Mittel und Wege, wie wir darzu kommen und des Schatzes genießen, und wie wir zur Gnade kommen sollen und mögen. Du mußt, sagen sie, den Geist haben, aber wie ich den Geist haben kann, das wollen sie mir nicht lassen. Nun, wie kann ich den Geist überkommen und gläuben, wenn man mir nicht prediget das Wort Gottes und die Sakramente reichet? Ich muß das Mittel haben; denn der Glaube kömmet aus dem Gehör, das Gehör aber durch das mündliche Wort (Röm. 10, 17). — Gott kann nicht unser Gott sein, er gebe uns denn etwas Aeußerliches, daran wir ihn finden, als das mündliche Wort und die zwei Sakramente. Wenn ich Gott nicht ergreife durch äußerliche Ding, wie kann ich ihn denn antreffen." — So muß Luther der Sakramentsbegriff der Schwärmer als eine Verläugnung der göttlichen Gnade und als eine Absorption des objektiven durch den subjektiven Faktor erscheinen. „Sie sagen, die Taufe sei nichts,

nehmen aus der Taufe rein hinweg die Gnade, daß keine Gnade und Barmherzigkeit Gottes, keine Vergebung der Sünden darinnen sei, sondern nur ein Zeichen, daß du dieselbige Frömmigkeit habest. Sie sondern die Gnade ab von der Taufe und lassen mir allda ein bloß äußeres Zeichen; da ist kein Fünklein der Gnade, sondern sie ist gar herausgeschnitten. Wenn also die Gnade Christi aus der Taufe hinweg ist, so bleibet ein pur Werk. Also im Sakrament des Abendmahls des Herrn nehmen die Schwärmer heraus die Verheißung, die uns angeboten wird, sagen, es ist Brod und Wein, wenn du es issest oder trinkest. Da ist die Gnade, so uns darinnen angeboten wird, auch hinweggeschnitten und verläugnet. Denn so lehren sie: du thust ein gut Werk daran, wenn du allein Christus bekennest; und wenn du das Brod und Wein nur issest und trinkest im Abendmahl, so muß da keine Gnade sein." So sieht Luther die Schwarmgeister zu demselben Resultat der Werkgerechtigkeit gelangen, wie die Römischen.

In den Sakramenten erscheint Luther das Wort Gottes als der werthvollste Bestandtheil des Sakraments. Und soweit das Abendmahl in Betracht kommt, ist diese Ansicht in den Schriften Luthers, welche Bekenntnisse der lutherischen Kirche geworden sind, ausgesprochen. Im Catechismus minor wird das Wort der Verheißung als der Träger der Heilsgabe bezeichnet: „Quod nobis per verba illa in sacramento remissio peccatorum, vita, justitia et salus donentur." Und nicht das Essen und Trinken, sondern das damit verbundene Wort ist caput et summa hujus sacramenti. Und auch nach dem Catechismus major ist das Wort der Vermittler der Sündenvergebung. Der Schatz des Evangeliums ist in diesem Wort enthalten, das in der Verbindung mit dem Sakrament nicht die Kraft verloren haben kann, die ihm sonst zukommt.

In der frühen Schrift „Sermon von dem Neuen Testament, das ist, von der heiligen Messe" 1520*) löst Luther Wort und Zeichen von einander ab. Während ihm später das Wort das Sakrament konstituirt, ist hier das Zeichen abgesehen vom Wort das Sakrament. Im Unterschied davon erscheint das Wort als das Testament. Das Werthvolle und Unersetzliche ist das

*) Bd. XIX, S. 1279—1280.

Wort, das Ersetzliche und Untergeordnete ist das Sakrament. „Die Worte sind göttliche Gelübde, Zusagung und Testament. Die Zeichen sind Sakramenta, das ist, heilige Zeichen. Nun als vielmehr liegt an dem Testament denn an dem Sakrament; also liegt vielmehr an den Worten, denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe und also ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Messe täglich genießen, wenn ich nur das Testament, das ist, die Worte und Gelübde Christi vor mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke. Ohne Testament sind die Sakramente ein Leib ohne Seele, ein Faß ohne Wein, eine Tasche ohne Geld, eine Figur ohne Erfüllung, ein Buchstabe ohne Geist, eine Scheide ohne Messer. — Sakrament ohne Testament ist das Futter ohne das Kleinod."

Eben deshalb, weil das Wort den Mittelpunkt des Sakraments bildet, bedarf es des Glaubens, um die im Sakrament gegebene Heilsgnade anzueignen. Freilich auch das Zeichen muß im Glauben ergriffen werden, als ein Zeichen Gottes erkannt, aber das Verständniß des Zeichens wird erst durch das Wort ermöglicht, welches dasselbe begleitet. Die Zeichen sind aber anderer Seits auch Stützen des Glaubens, die ihm größere Gewißheit verleihen. Er kann auch ohne die Sakramente die Heilsgüter erlangen, allein dann ist er auch größeren Gefahren ausgesetzt. So spricht sich Luther im „Sermon von Bereitung zum Sterben" von 1519 aus*): „Siehe einen solchen Vortheil hat der, der die Sakramenta erlanget, daß er ein Zeichen und Zusage Gottes erlanget, daran er seinen Glauben üben und stärken mag, er sei in Christi Bilde und Güter berufen. Ohn' welche Zeichen die andern allein im Glauben arbeiten und sie mit der Begierde des Herzens erlangen. Wiewohl sie auch erhalten werden, so sie in demselben bestehen." Eben deshalb weil die Sakramente Zeichen sind, die mit dem Glauben heischenden Wort Gottes verbunden sind, vermögen sie Heilswirkungen auszuüben und unterscheiden sich darin von den Zeichen des Alten Bundes. Diesen Unterschied bestimmen die Tischreden so: „Die Sakramente des Alten Testa-

---

*) Bd. X, S. 2307.

ments und Gesetzes machten nicht gerecht durch ihre Kraft und eigne Wirkung, sondern waren nur bloße Zeichen, Bedeutungen und Anzeigungen vor den Leuten. — — Die Sakramente des Neuen Testaments sind nicht allein bloße Zeichen — sondern wirken auch Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit und Seligkeit in denen, die sie mit rechtem Glauben brauchen."*)

Doch giebt er 1523 den Pragern den Rath, lieber sich auf den Hausgottesdienst zu beschränken, der in Schriftaneignung und Taufe zu bestehen habe, Funktionen, die den Laien nach allgemeiner kirchlicher Praxis zustehen, als in einer wider evangelische Ordnung veranstalteten Feier das Abendmahl zu empfangen, da das Heil nicht an den Genuß desselben geknüpft sei: „Tutius enim et salubrius esset, quemlibe Patremfamilias suae domui legere evangelium et baptisare (quando id Laicis permittit etiam totius urbis consensus et usus) eos qui sibi nascerentur ac sic juxta doctrinam Christi se et suos regere etiamsi tota vita vel non audeant vel non possint Eucharistiam sumere. Eucharistia enim non est sub periculum salutis necessaria, sufficit autem Evangelium et baptismus, cum sola fides justificet et sola charitas bene vivat." **)

Mit aller Entschiedenheit tritt so Luther der katholischen Ansicht vom opus operatum entgegen. Erst in der Aneignung des Glaubens werden die Sakramente zu Wirkungen***). Die Schrift von der Babylonischen Gefangenschaft (1520) bezeugt: „Die Sakramenta werden nicht erfüllet, wenn sie verrichtet werden, sondern wenn sie gegläubet werden." So konnte Luther im Marburger Colloquium 1529 darin übereinstimmen, „daß das Sakrament wie das Wort von Gott dem Allmächtigen gegeben und geordnet sei, damit die schwachen Gewissen zum Glauben und Liebe zu bewegen, durch den heiligen Geist"†). In dem oben erwähnten Sermon vom Neuen Testament wird der Glaube ausdrücklich auf das Wort im Sakrament bezogen: „Gott hat unserem Glauben sie eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereitet, der Glaube

*) Bd. XXII, S. 903.

**) Ed. Jen., T. II, p. 546.

***) Bd. XIX, S. 77—78.

†) Bd. XVII, S. 2360—2361.

weidet sich aber nicht, denn allein von dem Wort Gottes."*) Und noch 1545 im Kommentar zur Genesis legt Luther das Bekenntniß ab**): „Dies ist aber das Hauptstück unserer Lehre, daß kein Sakrament an ihm selbst ohne Glauben Gnade wirken könne."

Da nun das Sakrament objektiv auf dem Worte Gottes ruht, subjektiv im Glauben sich vollzieht, so folgt einmal, daß die Wirksamkeit des Sakraments von der sittlichen Beschaffenheit des spendenden Priesters unabhängig ist, dann daß die Segenskraft des Sakraments sich den Ungläubigen entzieht***): „Cum virtute verbi et institutum sit sacramentum et ejusdem virtute conficiatur, non habetur ratio ministri, qui facit, si sacramentum spectes, licet, si salutem ejus spectes propriam, habenda sit. Christus enim et ipsi non virtute suae sanctimoniae, sed virtute verbi et instituit et benedixit. Quare sicut verbum dei, ubi fuerit virtus dei, est potens, licet impii hac potentia non fruantur, ita sacramentum, ubi benedicitur, sacramentum est perfectum, licet impii ea benedictione non fruantur."

Die Sakramente gelten nun aber nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinde, welche in der Sakramentsfeier sich öffentlich zum Herrn bekennt. Daher definirt er das sacramentum als publicum signum confessionis†), und deshalb mißbilligt er die Austheilung des Sakraments durch den Hausvater, aber offenbar in einem Sinn, in welchem eine Sakramentsfeier innerhalb des Hauses ebenfalls verworfen wird††).

„Daß — ein Hausvater die Seinen das Wort Gottes lehret, ist recht und soll so sein; denn Gott hat befohlen, daß wir unser Kinder und Hausgesinde sollen lehren und ziehen, und ist das Wort einem jeglichen befohlen. Aber das Sakrament ist ein offenbarlich Bekenntniß und soll offenbarliche Diener haben, weil dabei stehet, als Christus sagt, man soll es thun zu seinem Gedächtniß, das ist, wie St. Paulus sagt, zu verkündigen und pre-

*) Bd. XIX, S. 1281.
**) Bd. I, S. 2801.
***) de Wette, Bd. II, S. 631 (an Theobald Billicanus 1525).
†) Ebendas., Bd. V, S. 146 (an Leonhard Beier 1539).
††) Ebendas., S. 39 (an Wolfgang Brauer).

digen des Herrn Tod, bis er komme, und daselbst auch spricht, man soll zusammen kommen, und hart straft die, so sonderlich ein jeglicher für sich selbst wollt des Herrn Abendmahl gebrauchen."

Da in dem Wort und Zeichen die objektiven und konstitutiven Bestimmungen des Sakraments liegen, so ist der Umfang des Sakramentsbegriffes ein beschränkter und nur die Taufe und das Abendmahl können mit vollem Recht Sakramente genannt werden. Und in der That besitzen sie alle Kräfte, deren die Entwicklung des christlichen Lebens bedarf. Die Taufe begründet dasselbe und fördert es, während das Abendmahl es vollendet. So spricht sich schon die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft aus*): „Es sind noch andre mehr, so unter die Sakramenta könnten gezählt werden, nämlich alles dasjenige, welchem die Verheißung Gottes geschehen ist. Als da sind das Gebet, das Wort und das Kreuz." „Es ist aber bekannt, daß das eigentlich Sakramente seien, die mit anhangenden Zeichen verheißen sind. Die andern aber, wenn sie nicht anhängende Zeichen haben, sind nur bloße Verheißungen. Daraus folget, wenn wir auf das schärfste wollen davon reden, daß in der Kirche Gottes nicht mehr denn zwei Sakramente seien, die Tauf und das Brod. Dieweil in denen zweien allein gefunden wird das aufgerichtete göttliche Zeichen und Vergebung der Sünden. Denn das Sakrament der Buße, welches ich zu denen zweien gethan habe, mangelt eines sichtbarlichen und von Gott gestifteten Zeichens; und habe ich gesagt, daß es nichts anders sei, denn ein Weg und Wiederkehrung zur Taufe. — —"

„Die Taufe, die wir dem ganzen Leben zueignen, wird recht für alle Sakramente, so wir uns in unserm Leben gebrauchen sollen, genug sein. Das Brod ist wahrhaftig ein Sakrament der Sterbenden und Abscheidenden von dieser Welt, dieweil wir in demselben den Abschied Christi von dieser Welt verkündigen, daß wir ihm nachfolgen, und also theilen wir diese zwei Sakramente, daß die Taufe dem Anfang und Fortgang des Lebens, das Brod aber dem Ende und dem Tod zugeeignet werde. Und soll ein Christ sich ihrer beider gebrauchen in diesem Leben, so lange bis er vollkommen getaufet und gestärket aus dieser Welt gehe, geboren zu einem neuen

*) Bd. XIX, S. 150—152.

ewigen Leben." Da nun Wort und Sakrament Organe der Heilswirksamkeit und Träger der Heilsgegenwart Gottes sind, muß der Leiter des Gottesdiestes nicht weniger als die Gemeinde im bewußten Glauben dieser Wahrheit stehen und aus ihm heraus handeln. „Wo ich aber des Wortes oder der göttlichen Kraft ungewiß bin, so soll ich stille schweigen; sondern so oft als ich mein Amt verwalte, das ist, taufe oder absolvire, soll ich dessen gewiß sein, daß mein Werk nicht mein, sondern Gottes ist, der durch mich wirket. Die Taufe ist eine Wirkung Gottes; denn sie ist nicht mein, wiewohl ich die Hände und den Mund darzu leihe als Werkzeuge. Also wenn ich dich absolvire oder zum Kirchenamt berufe und dir die Hände auflege, sollst du daran nicht zweifeln, daß es aus dem Vermögen geschehe, so Gott giebet*). Diese nothwendige Forderung verleitet ihn zu der andern, der wir nur ein bedingtes Recht zuerkennen dürfen, daß, falls der konsekrirende Geistliche die Kraft der Konsekration nicht gläubig anerkenne, er von seinem persönlichen Unglauben abstrahiren und im Gesammtglauben der Kirche handeln solle. Diese Ansicht spricht er 1522 an Paul Speratus aus: „— oportet sacerdotem — infidelem, licet tamen ut ministrum, consecrare in fide ecclesiae, dum jussu et autoritate ecclesiae consecrat. Non enim ipse profert verba, sed ecclesia, minister autem est verborum ab ecclesia probatorum." **) Der hier geltend gemachte Grundsatz, von der protestantischen Idee der Geistigkeit des Gottesdienstes veranlaßt, widerspricht der protestantischen Idee der Freiheit, dem Recht der Persönlichkeit und gehört nicht sowohl der protestantischen als der katholischen Ethik an. Nur Zweifelnde, Ungewisse, nicht im Unglauben Entschiedene dürfen von diesem Rath Luthers Gebrauch machen.

---

## § 10.

Luthers Lehre von der Taufe zeigt nur insofern die Spuren wechselnder Ansichten, als die Taufe der Kinder in Betracht kommt. Abgesehen davon hat er in den ersten Jahren reforma-

*) Bd. II, S. 637.

**) de Wette, Bd. II, S. 211.

torischer Thätigkeit dieselbe Ueberzeugung wie in der späteren gehegt. Die Taufe ist ihm zuvörderst Heilsverheißung, welche den Glauben fordert. Der Glaube eignet ihren Inhalt, die Vergebung der Sünden an. Insofern ist die Taufe etwas in sich vollendetes. Sie ist ihm aber sodann ein Zeichen, dessen Bedeutung sich im Verlauf des christlichen Lebens realisirt. Sie ist die Darstellung innerer Reinigung, welche durch die Wirkung Gottes und die Selbstbestimmung der Menschen in einer Reihe von Entwicklungsmomenten sich vollzieht, deren letztes abschließendes Resultat jenseits der irdischen Lebenssphäre liegt.

Im „Sermon vom Sakrament der Taufe" 1518*) bezeichnet Luther die Taufe als ein äußerlich Zeichen oder Losung, die uns absondert von allen ungetauften Menschen, daß wir dabei erkannt werden ein Volk Christi. Drei Stücke bilden das Wesen der Taufe: das Zeichen, die Bedeutung, der Glaube. Das Zeichen ist Untertauchen und Herausheben. Die Bedeutung ist ein seliglich Sterben der Sünde und Auferstehen in Gnaden Gottes. Das geschieht nicht vollkommen in diesem Leben, bis der Mensch auch leiblich sterbe. Darum ist dies ganze Leben nichts anders denn ein geistlich Taufen ohn' Unterlaß, bis in den Tod. Die geistliche Geburt, die Mehrung der Gnaden und der Gerechtigkeit hebt wohl an in der Taufe, währet aber auch bis in den Tod, ja bis an den jüngsten Tag. Da wird allererst vollbracht, was die Taufhebung bedeutet: da werden wir vom Tode, von Sünden, von allem Uebel auferstehen, rein an Leib und Seele, und dann ewiglich bleiben. Also ist's des Sakraments halben wahr, daß der Getaufte ohne Sünde, unschuldig sei, aber dieweil nun das noch nicht vollbracht ist und er noch lebet im sündlichen Fleisch, so ist er nicht ohne Sünde, noch rein aller Dinge, sondern angefangen rein und unschuldig zu werden. Denn die Sünden sind nur bedeutet zu ersaufen durch den Tod und Auferstehung am jüngsten Tage. Also klagt St. Paulus Röm. 7, 18, und alle Heilige mit ihm, daß sie Sünder seien und Sünde in ihrer Natur haben, ob sie wohl getauft und heilig waren, darum daß sich die natürlichen sündlichen Begierden immer regen, dieweil wir leben.

*) Bd. X, S. 2594—2600.

Auch an diesem Ort reflektirt Luther auf die Thätigkeit der Täuflinge, denn die Gnade Gottes wirkt immer auf und durch die Freiheit. Der Täufling ergiebt sich in das Sakrament der Taufe, er begehrt mit den Sünden zu sterben und am jüngsten Tage neu gemacht zu werden. Das nimmt Gott auf von ihm, läßt ihn taufen und hebt von Stund an, ihn neu zu machen, gießt ihm seine Gnade und heiligen Geist ein, der anfähet die Natur und Sünde zu tödten und bereitet zum Sterben und zum Auferstehen am jüngsten Tage. Zum andern verbindest du dich also zu bleiben und immer mehr und mehr zu tödten deine Sünde, dieweil du lebest, bis in den Tod: so nimmt dasselbe Gott auch auf und übet dich dein Leben lang mit vielen guten Werken und mancherlei Leiden; damit er thut, das du begehret hast in der Taufe, das ist, daß du willst der Sünde los werden, sterben und neu auferstehen am jüngsten Tage und also die Taufe vollbringen. Dieweil nun solches dein Verbinden mit Gott stehet, thut dir Gott wieder die Gnade und verbindet sich dir, er wolle dir die Sünden nicht zurechnen, die nach der Taufe in deiner Natur sind, will sie nicht ansehen noch dich darum verdammen. Läßt ihm daran genügen und hat ein Wohlgefallen, daß du in steter Uebung und Begierden seist, dieselben zu tödten und mit deinem Sterben ihr los zu werden. Derohalben, ob sich wohl böse Gedanken oder Begierden regen, ja ob du auch zuweilen sündigest und fällst, so du doch wieder aufstehest und wieder in den Bund trittst, so sind sie in Kraft des Sakraments und Verbündniß schon dahin. Denn das Sakrament ist ein gnädiger und tröstlicher Bund.

Luther unterscheidet in dem Sakrament der Taufe zwei Gnadengaben, die Sündenvergebung und die Entsündigung. Erstere ist an das Wort und den Glauben an dasselbe, letztere an das Zeichen und die sittliche Verwirklichung desselben geknüpft. Die Reinheit von der Schuld ist für den Getauften eine reale, die Reinheit von der Sünde eine ideale*). „Und wenn ich sollte klärlich sagen, so ist es ein ander Ding die Sünde vergeben und die Sünde abzulegen oder auszutreiben. Die Vergebung der Sünde erlanget der Glaube, ob sie wohl nicht ganz ausgetrieben

*) a. a. O., S. 2605.

sind; aber die Sünde austreiben, ist Uebung wider die Sünde und zuletzt sterben; da gehet die Sünde ganz unter. — — — Denn dieweil ich gläube, daß mir Gott die Sünde nicht zurechnen will, so ist die Taufe kräftig und sind die Sünden vergeben, ob sie wohl noch dabei bleiben eines großen Theils".

Wenn daher der Christ der Sünde unterlegen ist, so kann er sich nur erheben, indem er der Verheißung der Taufe gedenkt. Freilich ist diese nicht bedingungslos gegeben, vielmehr fordert sie außer dem Glauben an das Wort der Verheißung den Kampf gegen die Sünde. Denn die Taufe ist ein Bund zwischen Gott und den Menschen, indem Gott Gnaden darbietet, und der Mensch im Glauben sie ergreift und im Gelübde zur Heiligung sich verpflichtet*). „Ist jemand in Sünde gefallen, gedenke er am stärksten an seine Taufe, wie sich Gott daselbst mit ihm verbunden hat, alle Sünde zu vergeben, so er wider sie fechten will bis in den Tod. Auf dieselbe Wahrheit und Verbindung Gottes muß man sich fröhlich erwegen, so gehet die Taufe wieder in ihrem Werk und Kraft."

Ebenso spricht sich Luther 1520 in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche aus**): „Wie einmal über uns ist diese göttliche Verheißung ausgesprochen worden und wahr bleibet bis in den Tod, also soll auch unser Glaube auf die Verheißung niemals unterlassen werden, sondern bis in den Tod erhalten und gestärket werden, durch die stetige Gedächtniß an die Verheißung, die in der Taufe uns gethan. Darum, wenn wir von Sünden aufstehen oder Buße thun, so thun wir nichts anders, denn daß wir zu der Taufe Kraft und Glauben, daraus wir gefallen waren, wiederkehren und kommen wieder zu der Verheißung, die damals uns in der Taufe geschehen, die wir durch die Sünde verlassen hatten. Denn es bleibet allezeit die Wahrheit der Verheißung, die uns einmal geschehen, die mit ausgestreckten Händen will aufnehmen, die da umkehren."

Je ernstlicher Luther darauf drang, die Darreichung der Heilsgnade, auch bei sakramentaler Vermittlung, an den persönlichen Glauben zu knüpfen, desto wichtiger war es für ihn, die Ueberzeugung zu vertreten, daß auch den zu taufenden Kindern

*) a. a. O., S. 2604.

**) Bd. XIX, S. 67.

der Glaube nicht fehle. Aber er war weit davon entfernt, eine vorausgesetzte religiöse Empfänglichkeit der Kinder, wie es in neuerer Zeit geschehen ist, Glauben zu nennen. Ihm war der Glaube kein angeborener Zustand, sondern ein freier Akt. Die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft sieht im Glauben die unbedingte Voraussetzung der Taufe. Luther kann und will nicht neben die Rechtfertigung durch den Glauben an das Wort eine andre Rechtfertigung durch die Sakramente setzen, vielmehr reduzirt er die sakramentale Rechtfertigung auf die Rechtfertigung durch den Glauben an das Wort. Das Wort der Verheißung ist der Mittelpunkt des Sakraments, so auch der Taufe, und diese Verheißung ist keine andre als die, welche den allgemeinen Gegenstand der Predigt bildet. Deshalb fordert er mit solchem Ernst den Glauben des Täuflings*): „Wo nicht ein solcher Glaube da ist oder erlanget wird, da hilft uns die Taufe nichts, sondern sie schadet nicht allein zu der Zeit, wenn man sie annimmt, sondern auch die ganze Lebenszeit über." „Also rechtfertiget auch die Taufe niemand und ist auch niemand nütze, sondern der Glaube an das Wort der Verheißung, zu welchem wird die Taufe gethan. Denn dieser Glaube rechtfertiget und erfüllet das, was die Taufe bedeutet."**) Die kleinen Kinder aber empfangen den Glauben durch das Gebet der Kirche. Er glaubt, „daß den kleinen Kindern zu Hilfe werde gekommen mit einem fremden Glauben derer, die sie zur Taufe bringen. Denn gleich wie das Wort Gottes, wenn es gehöret wird, mächtig ist, daß es auch eines Gottlosen Herz verändern kann, das doch nicht weniger taub und unfähig ist, als irgend ein klein Kind: also wird auch durch das Gebet der Kirche, welche das Kind vorträget und glaubet, dem alle Dinge möglich sind, das kleine Kind durch den eingegossenen Glauben verändert, gereiniget und verneuert. Ich wollte auch nicht zweifeln, daß da nicht könnte ein erwachsener Gottloser, wenn die Kirche betete und ihn Gott vortrüge, in einem jeden Sakrament verändert werden; wie wir von dem Gichtbrüchigen in dem Evangelium lesen, der durch anderer Leute Glauben ist gesund gemacht worden. Und aus der Ursache wollte ich gerne zulassen, daß die Sakramente des Neuen

*) a. a. O., S. 66.
**) a. a. O., S. 77.

Testaments kräftig seien die Gnade zu geben, nicht allein denen, die keine Hindernisse, sondern auch denen, die ganz hartnäckig Hinderniß machen. Denn was sollte der Glaube der Kirche und ein gläubig Gebet nicht wegnehmen, da doch dafür wird gehalten, daß mit dieser Kraft St. Stephan Paulum den Apostel bekehret habe? Aber alsdann thun die Sakramente solches nicht aus ihrer Kraft, sondern in Kraft des Glaubens, was sie thun, ohne welchen Glauben (wie ich gesagt habe) sie gar nichts thun."*)

In einem Briefe an Melanchthon von 1522**) versucht Luther psychologisch den Glauben der Kinder dadurch anschaulich zu machen, daß er auf den Traumzustand, der den Besitz des wachen Lebens nicht aufhebt, sich beruft. Objektiv ruht der Glaube der Kinder auf die Thätigkeit Gottes, die durch das Gebet der Kirche veranlaßt ist. Freilich ist die Kirche nicht verpflichtet, den Glauben der Kinder als einen Glaubensartikel zu betrachten, denn die heilige Schrift schweigt darüber: ja die Kirche ist überhaupt nicht verpflichtet, die Kinder zu taufen; vielmehr ruht die Ueberzeugung, daß die Kinder glauben, in dem thatsächlichen Bekenntniß der Kirche zur Universalität der göttlichen Gnade. In diese sind die Kinder mit eingeschlossen, die göttliche Gnade setzt aber den Glauben voraus.

„Quomodo enim probabunt, eos non credere? At quod non loquuntur et ostendunt fidem pulchre. Hac ratione quot horis et nos Christiani erimus, dum dormimus et alia facimus? Annon ergo eodem modo potest Deus toto infantiae tempore ceu continuo somno fidem in illis servare — — — nihil est reliquum prorsus nisi fides aliena, quam si statuere non possumus, nihil disputandum est, sed simpliciter damnandus baptismus parvulorum. — — —.

Hoc igitur restat, an ecclesia credat parvulis infundi fidem — — haec autem quaestio est de facto, non de jure: non enim possumus disputare, an ecclesia deberet credere, infundi parvulis fidem, cum potestatem habeat in totum non baptisandi parvulos, nec est locus scripturae, qui eam cogat hoc credere, sicut sunt aliorum articulorum. Quid igitur faciemus

*) a. a. O., S. 88.
**) de Wette, Bd. II, S. 126—127.

hic? jus non probamus; fidem quis videt? ad confessionem igitur eundum, siquidem ore confessio fit ad salutem. Jam quid confitetur ecclesia, se credere in hoc articulo? Nonne pueros etiam esse participes beneficiorum Christi? — — — — cum igitur ad baptismum afferre non sit aliud quam ad Christum praesentem et manus gratiae aperientem in terra offerre et ille universis exemplis ostenderit, sese acceptare, quod offertur: cur hic dubitamus?"

Von neuem bezeugt Luther 1523 in der Schrift: „Adversus armatum virum Cocleum"*), daß die Taufe ohne Glauben nicht rechtfertige, wohl aber der Glaube ohne Taufe. Das Spezifische der Taufe ist das äußere Zeichen, das den Glauben erregen soll. Denn am Glauben ist alles gelegen. Wenn nicht einmal das Wort, das doch viel werthvoller als das sichtbare Zeichen ist, ohne Glauben zu rechtfertigen vermag, wieviel weniger das Zeichen. Den Glauben der Kinder leitet er vom Glauben der Kirche ab, daß in den Kindern der Glaube werde geweckt werden; von dem Gebet der Kirche um den Glauben für die Kinder; und, dies ist etwas Eigenthümliches, von der Kraft des Exorzismuswortes:

„Certe baptismus sine fide non justificat, fides autem sine baptismo justificat, ideo non potest ulla pars justificationis tribui baptismo, alioqui si ulla parte justificaret, non liceret negare, baptismum sine fide justificare. — — Vult ergo Petrus per baptismum ceu signum externum fidem provocari et exerceri quae salvet, sicut nec verbum ipsum, quod longe praevalet signo visibili, nullum tamen per sese justificat nisi credentem.

Dicimus ad baptismum eos credere per vim verbi, quo exorcisantur et per fidem ecclesiae eos offerentis et eis fidem orationibus suis impetrantis. — — quin asserimus, parvulos prorsus non esse baptisandos, si verum est eos in baptismo non credere.

So tadelt Luther die Waldenser in der Schrift „Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Jesu Christi" von 1523**), daß sie die Kinder auf zukünftigen Glauben taufen. „Es wäre besser, gar überall kein Kind taufen, denn ohne

*) Op. lat., ed. Jen., T. II, p. 569—570.

**) Bd. XIX, S. 1625.

Glauben taufen; sintemal daselbst das Sakrament und Gottes heiliger Name vergebens wird gebraucht: welches mir ein großes ist. Denn die Sakramente sollen und können ohne Glauben nicht empfangen werden, oder werden zu größerem Schaden empfangen." „Darum achten wir, die jungen Kinder werden durch der Kirche Glaube und Gebet vom Unglauben und Teufel *) gereinigt und mit dem Glauben begabt und also getauft." „Dagegen halten wir — daß zuvor oder je zugleich Glaube da sein muß, wenn man tauft."

Im Catechismus major von 1529 bezeugt Luther von neuem, daß die Kraft der Taufe im Worte liege, das Zeichen aber nothwendig sei, da alle Gnade Gottes durch sinnliche Vermittlungen sich vollziehe. Die Taufe ist Anordnung Gottes und der Glaube an sie daher Glaube an Gott. Der Glaube ist Organ der Heilsaneignung. Die Taufe bringt erst dann Gewinn, wenn sie mit der Absicht begehrt wird, Gottes Ordnung zu gehorchen, um das verheißene Heil zu empfangen. Muß schon dies bewegen sie werth zu schätzen, um wieviel mehr nöthigt dazu der Gnadenschatz, den sie darbietet. Der Inhalt dieses Schatzes ist die Verheißung, Heilsdarbietung. Der Glaube muß ihn ergreifen. So wird der Seele das Heil gewährt, es soll aber auch dem Leibe zu Theil werden, insofern dieser der Seele geeint ist. Nicht ohne besondere Absicht ist der Leib mit Wasser besprengt worden. Was nun die Kinder betrifft, so sollte die Frage, ob sie glauben oder nicht, von den Vertretern der Wissenschaft untersucht werden. Auf jeden Fall hat sich Gott zur Taufe der Kinder bekannt, indem er ihnen seinen heiligen Geist gegeben. Wieviele geisterfüllte Männer, die als Kinder getauft wurden, kennt die Geschichte der Kirche! Ferner kommt es gar nicht darauf an, ob der, welcher getauft wird, glaubt oder nicht. Der konstitutive Faktor der Taufe ist das Wort und die Vorschrift Gottes. „Accedente aquae verbo baptismus rectus habendus est, etiam non accedente fide." Denn der Glaube macht nicht die Taufe, sondern eignet sie an. Selbst also, wenn die Kinder nicht glaubten, was übrigens nicht zuzugeben ist, wäre ihre Taufe legitim. Wenn jemand nicht geglaubt hat, als er getauft wurde, so kann er doch später glauben.

---

*) durch den Exorzismus.

Das subjektive Moment kann also nachgeholt werden, später eintreten. Wir bringen also das Kind zur Taufe, in der gewissen Hoffnung, daß es glaube, und mit dem Gebet, daß Gott ihn mit dem Glauben beschenke. „Verum propterea non baptizamus, sed potius quod deus ita faciendum nobis praeceperit.“

Wir sehen, Luther hält auch jetzt die Möglichkeit fest, daß die Kinder glauben; er verweist auch jetzt auf das Gebet und den Glauben der Kirche; aber er begründet die Kindertaufe nicht auf den Glauben der Kinder. Sie ruht ihm auf Gottes Anordnung, sie wird ihm zu einer objektiven Institution, darum aber nicht zu einem opus operatum. Ohne den Glauben übt sie keine Heilswirkung auf. Der Glaube bleibt das Organ der Heilsaneignung, aber Luther läßt die Möglichkeit offen, daß der Glaube erst im Lauf der späteren Entwicklung eintrete. Die Taufe übt auch keine magischen Wirkungen im sittlichen Leben aus. Denn sie hat eine Bedeutung. Die Tödtung des alten und die Auferstehung des neuen Menschen vollzieht sich im christlichen Leben. Dies ist eine tägliche Taufe. Allmählich stirbt der alte Mensch; allmählich wird der neue erzeugt. Nur so empfängt das Zeichen subjektive Realität. „Ubicunque fides fructibus fecunda viget, hic baptismus non tantum inanem significationem repraesentat, sed mortificandae carnis opera conjuncta habet. Porro autem absente fide nudum et inefficax signum tantummodo permanet.“ Die allgemeinen Grundsätze, die hier ausgesprochen sind, bezeugt in kurzer Zusammenfassung das Marburger Colloquium: „Die Taufe ist nicht allein ein ledig Zeichen oder Losung unter den Christen, sondern ein Zeichen und Werk Gottes, darin unser Glaub gefordert, durch welchem wir wiedergeboren werden.“*) Auf diesem Standpunkt ist Luther stehen geblieben. Der Glaube der Kinder verliert für ihn an Werth, die objektive Anordnung Gottes bleibt der Rechtsgrund der Kindertaufe. Die Analogie der altestamentlichen Beschneidung wird auch wohl in die Beweisführung hineingezogen. Und auf der andern Seite wird betont, welche Bedeutung die Taufe für das Bewußtsein der Getauften habe. So spricht sich „der Unterricht der Visitatoren“ von 1532 aus**):

*) Bd. XVII, S. 2359.
**) Bd. X, S. 1931—1932.

„Taufe soll gehalten werden wie bisher, daß man Kinder täufe. Denn dieweil die Taufe eben das bedeutet, das die Beschneidung bedeutet hat, und man die Kinder beschnitten hat, sollen sie auch die Kinder taufen. Und wie Gott spricht, er wolle die Kinder, so beschnitten werden, in Schutz und Schirm nehmen — — also sind auch in Gottes Schutz die Kinder, die getauft werden. Darum soll Gott auf solche seine Zusagung ernstlich angerufen werden."

„Es sollen auch die groben Leute unterrichtet werden, daß die Taufe solche große Güter mit sich bringet, das ist, daß Gott des Kindes Beschützer und Beschirmer sein will und sich des Kindes annehmen — —. Es sollen auch die Leute zuweilen vermahnet werden, so man von den Sakramenten prediget, daß sie bedenken ihre Taufe und unterrichtet werden, daß die Taufe nicht allein bedeutet, daß Gott die Kindheit wolle annehmen, sondern das ganze Leben, und daß also die Taufe nicht allein den Kindern ein Zeichen sei, sondern auch die Alten reize und vermahne zur Buße; denn Buße, Reue und Leid wird durch die Wassertaufe bedeutet. Dabei auch soll die Taufe den Glauben erwecken, daß denen, so Reue über ihre Sünde haben, die Sünden abgewaschen und verziehen sind. Denn dieser Glaube ist die vollkommene Taufe."

In den Tischreden aber wird das subjektive Element vom objektiven völlig absorbirt: „Also sagen wir auch von der Taufe, daß uns nicht die größte Macht dran liegt, ob, der da getauft wird, gläube oder nicht gläube; denn darum wird die Taufe nicht unrecht, sondern an Gottes Wort und Gebot liegt es alles"*).

Ist die Taufe vermöge göttlicher Anordnung zur Thätigkeit der Kirche geworden, so ist es auch Gott, der in der Taufe wirkt. „Das Wasser in der Taufe ist gleich wie eine Decke oder ein Mittel-Instrument, wie auch das Wort, damit Gott bedecket wird. Dahinter stehet unser Herr Gott, und das Wasser und Wort ist Gottes Angesicht, dadurch er mit uns rede."**) „So halten wir auch, daß Wasser und Wort (welches das fürnehmeste in der Taufe) ohne den heiligen Geist inwendig, nichts schaffe

*) Bd. XXII, S. 906.
**) Bd. II (Kommentar zur Genesis 1545), S. 2709.

äußerlich; doch solche Taufe Gottes äußerlich Zeichen, ja Gezeug und Werk sei, dadurch Gott in uns wirke, damit es nicht ein lauter Menschenzeichen oder Losung sei"*).

---

## § 11.

Eine frühe und eigenartige Darstellung der Bedeutung des Abendmahls giebt Luther in der Schrift: „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften" vom Jahr 1519, auf die Dorner**) mit Recht besonders aufmerksam macht. Schon fordert er, daß das Abendmahl in beiden Gestalten gereicht werde, da es so von Christus eingesetzt sei. Der Kelch könne so nicht sonderlich gefährdet werden, sonst würde Christus, dem die Gefahr doch gewiß bekannt war, eine andere Feier gewählt haben. Aber großen Werth hat für ihn diese Frage nicht, wenigstens keinen größeren, als der Unterschied des Untertauchens oder der Besprengung bei der Taufe. Wenn er auf die Feier nach der Einsetzung Christi dringt, so geschieht es, weil nur durch die Vollkommenheit des Zeichens die Gemeinschaft der Heiligen dargestellt wird. Denn es ist die Grundidee des Abendmahls diese Gemeinschaft zu feiern. Christus und die Heiligen bilden einen geistigen Körper und in Brod und Wein empfahen wir nichts anders denn ein gewiß Zeichen dieser Gemeinschaft und Einleibung mit Christo und allen Heiligen. So treten wir in den Besitz der Güter dieser Gemeinschaft. „In diesem Sakrament wird dem Menschen ein gewiß Zeichen von Gott selber geben durch den Priester, daß er mit Christo und seinen Heiligen soll also vereiniget und alle Dinge gemein sein, daß Christus Leiden und Leben soll sein eigen sein; dazu aller Heiligen Leben und Leiden." Diese Gemeinschaft ruht aber auf denselben geistigen Erfahrungen.

---

*) de Wette, Bd. V (1537), S. 85.

**) Geschichte der protestantischen Theologie (München 1867), S. 146 bis 150.

Der Kampf gegen die Sünde war weder Christo noch den Heiligen erspart geblieben. Um uns nun im Kampf gegen die Sünde zu stärken, giebt uns Gott das Sakrament, als spräche er: „Siehe da, dich ficht mancherlei Sünde an, nimm hin dies Zeichen, damit ich dir zusage, daß die Sünde nicht dich allein, sondern meinen Sohn Christum und alle seine Heiligen im Himmel und Erden anficht. Darum sei frisch und getrost, du streitest nicht allein; große Hilfe und Beistand ist um dich."

Und ebenso ist das Abendmahl, weil Gemeinschaft mit den Heiligen, so auch die Stätte, auf die der Gläubige sein Leiden legt. Er macht die Gemeinde im Abendmahl zur Genossin des Leidens und so zur Trösterin über dasselbe. „Wer beschwert ist, gehe er nur fleißig zum Sakrament des Altars und lege sein Leid in die Gemeine und suche Hilfe bei dem ganzen Haufen des geistlichen Körpers. — Darum ist in diesem Sakrament uns gegeben die unmäßige Gnade und Barmherzigkeit Gottes, daß wir da allen Jammer, alle Anfechtung von uns legen auf die Gemeine und sonderlich auf Christum, und der Mensch fröhlich sich mag stärken, trösten und also sagen: Bin ich ein Sünder, bin ich gefallen, trifft mich dies oder das Unglück: wohlan, so gehe ich daher zum Sakrament, und nehme ein Zeichen von Gott, daß Christus Gerechtigkeit, sein Leben und Leiden für mich stehet, mit allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel und frommen Menschen auf Erden. Soll ich sterben, so bin ich nicht allein im Tode; leide ich, so leiden alle mit mir, es ist aller mein Unfall Christo und allen Heiligen gemein worden, darum daß ich ihrer Liebe gegen mich ein gewiß Zeichen habe."

So wird die Abendmahlsfeier zur Darstellung und Vollziehung der Liebe, welche die Glieder der Gemeinde verknüpft, und eben deshalb zu einer Quelle der Liebeserneuerung, zu einem Antrieb sie zu bethätigen. „Weil dies Sakrament ein Sakrament der Liebe ist, so müssen wir, wie uns Liebe und Beistand geschehen, wiederum Liebe und Beistand erzeigen Christo in seinen Dürftigen."

Dieser Auffassung entspricht die Auslegung der Einsetzungsworte. Christus giebt ein Unterpfand dafür, daß er sich der Gemeinde aneigne und diese auffordere, sich ihm zu ergeben. „Ich

bin das Haupt, ich will der Erste sein, der sich für euch giebt, will euer Leid und Unfall mir gemein machen und für euch tragen, auf daß ihr auch wiederum mir und unter einander also thut und Alles laßt in mir und mit mir gemein sein; und lasse auch dies Sakrament, deß Alles zu einem gewissen Wahrzeichen, daß ihr mein nicht vergesset, sondern auch täglich daran übet und vermahnet, was ich für euch gethan habe und thue: damit ihr euch stärken möget und auch einer den andern also traget."

Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, die Luther noch durch die Verwandlung vermittelt denkt, dient dazu, dem Zeichen die kräftigste Wirkung zu gewähren. „Damit dieß Zeichen vollkommen sei, hat Christus sein wahrhaft natürlich Fleisch in dem Brod und sein natürlich wahrhaftig Blut in dem Wein gegeben. — — Das Brod wird in seinen wahrhaftigen natürlichen Leichnam und der Wein in sein natürlich wahrhaftig Blut verwandelt."*) Die bleibende Anschauung Luthers, welche das Heilsgut des Abendmahls vom Heilsmittel desselben sondert, und Leib und Blut Christi unter diesen Begriff stellt, erscheint schon in dieser Schrift. Das Heilsgut wurde freilich später anders bestimmt.

## § 12.

Das folgende Jahr 1520 veranlaßte Luther von neuem das Wesen des Abendmahls darzulegen. Der „Sermon von guten Werken" bezeichnet das Heilsgut schon in einer der späteren Anschauung verwandteren Weise. Es ist „ein herrlich, reich, groß Testament — — darinnen beschieden und verordnet, nicht Zins, Geld oder zeitlich Gut, sondern Vergebung aller Sünden, Gnade und Barmherzigkeit zum ewigen Leben". Dies Testament ist durch den Tod Christi bestätigt. „Deß zum Zeichen und Urkund, anstatt Briefes und Siegel, hat er seinen eignen Leichnam und Blut hingelassen, unter dem Brod und Wein." Dies Testament

*) Bd. XIX, S. 525—529. 534.

ist nun Gegenstand jeder Predigt. Diese soll auch die Feier des Abendmahls begleiten. „Christus die Meß nicht will gehalten haben, es sei denn, daß das Evangelium geprediget werde, wie er saget: Als oft ihr das thut, so gedenket mein dabei. Das ist, wie St. Paulus 1 Kor. 11, 24. 25 saget: Ihr sollt predigen von seinem Tode." So wird die Feier des Abendmahls, was es nach Christi Wort sein soll, „ein Begängniß- oder Jahrtag, täglich ihm nachzuhalten in aller Christenheit". So kann das Abendmahl mit Segen nur genossen werden von niemand, „er sei denn in Betrübniß und Begierden göttlicher Gnaden und seiner Sünden gern los wäre; oder so er ja in bösem Vorsatz ist, daß er doch unter der Meß sich wandle und Verlangen gewinne dieses Testaments. Darum ließ man vor Zeiten keinen öffentlichen Sünder bei der Messe sein. Wenn nun dieser Glaube recht gehet, so muß das Herz von dem Testament fröhlich werden und in Gottes Liebe erwarmen und zerschmelzen. Da folget denn Lob und Dank mit süßem Herzen. Davon heißet die Meß auf griechisch Eucharistia, das ist Danksagung, daß wir Gott loben und danken für solch tröstlich, reich, selig Testament; gleich wie der danket, lobet und fröhlich ist, dem ein guter Freund tausend oder mehr Gulden beschieden hat." *)

Der „Sermon von dem Neuen Testament, das ist, von der heiligen Messe" von 1520 hebt sechs Beziehungen hervor, die beim Abendmahl zu beachten sind. Der beherrschende Gedanke liegt in der Idee des Testaments. Der Testator ist Christus. Die Erben, denen das Testament beschieden wird, sind wir Christen. Das Testament selbst sind die Einsetzungsworte Christi. Das Siegel oder Wahrzeichen ist Brod und Wein, darunter der wahre Leib und Blut Christi. „Denn es muß Alles leben, was in diesem Testament ist; darum hat er es nicht in todte Schrift und Siegel, sondern lebendige Wort und Zeichen gesetzt, die man täglich wiederum handelt. Das beschiedne Gut, das die Worte bedeuten, ist Ablaß der Sünde und ewiges Leben." Endlich wird betont „die Pflicht, Gedächtniß oder Begängniß, die wir Christo halten sollen, das ist, daß wir solche seine Liebe und Gnade

*) Bd. X, S. 1609—1612.

predigen hören und betrachten sollen, dadurch uns reizen und erhalten zur Liebe und Hoffnung in ihn, wie St. Paulus dasselbe auslegt 1 Kor. 11, 26. Denn also thut auch ein weltlicher Testator, der seinen Erben etwas bescheidet, daß er einen guten Namen, Gunst und Gedächtniß hinter ihm lasse, daß man sein nicht vergesse."

Das Abendmahl zerfällt also in den Unterschied von Testament und Sakrament, dies im Wort der Verheißung, jenes im realen Zeichen enthalten. Die Verheißung hat absoluten, unersetzbaren, das Zeichen relativen, ersetzbaren Werth. „Die Worte sind göttliche Gelübde, Zusagung und Testament. Die Zeichen sind Sakramenta, das ist, heilige Zeichen. Nun als vielmehr liegt an dem Testament, denn an dem Sakrament, also liegt vielmehr an dem Worte, denn an dem Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe und also ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werde. Denn ich kann des Sakraments der Messe täglich genießen, wenn ich nur das Testament, das ist, die Worte und Gelübde Christi vor mich bilde und meinen Glauben darinne weide und stärke." *)

Wie real auch das sakramentale Zeichen sei, es bleibt Zeichen und kann nur eine relative Nothwendigkeit besitzen. Der Glaube, ohne welchen das Sakrament nichts wirkt, könnte vielleicht des Sakraments entbehren. Schon wer desselben gedenkt und nach demselben verlangt, genießt es geistlich. So wie der Glaube auch ohne Taufe und Absolution genugsam ist. Aber abgesehen davon, daß Gott die Sakramente eingesetzt hat, wer könnte ihrer gedenken, wenn sie nicht leiblich gehandelt würden. Freilich haben viele Heilige ohne Messe viele Jahre in der Wüste gelebt, aber nicht alle sind so vollkommen, sich im Geiste zu regieren. Deshalb müssen wir leiblich zusammenkommen, eines das andere mit seinem Exempel, Gebet, Lob und Dank zu solchem Glauben entzünden — und durch leiblich sehen oder empfahen des Sakraments und Testaments bewegen mehr und mehr bessern denselben Glauben.

Besondern Werth empfängt aber die Abendmahlsfeier da-

*) Bd. XIX, S. 1274—1275 u. 1279—1280.

durch, daß sie mit der Predigt des göttlichen Wortes sich verbindet, von ihr eingeleitet und begleitet wird. „Vor allem aber um des Wortes Gottes willen muß leiblich die Messe gehalten werden, sowohl weil täglich neue Christen werden geboren, getauft, auferzogen; als auch, weil wir gegen die Anfechtungen der Welt, des Fleisches und Teufels der Wehr des göttlichen Wortes bedürfen. Bei der Messe gedenken wir ja Christi, es wird von ihm gepredigt. Wo die Predigt nicht hätte sollen sein, hätte Christus die Messe nimmermehr eingesetzt. Es ist ihm mehr am Wort, denn an dem Zeichen gelegen. Die Worte dieses Testaments sind die Summa des Evangelii, denn das Evangelium ist nichts anders, denn eine Verkündigung göttlicher Gnaden und Vergebung aller Sünde, durch Christus Leiden uns geben."

Weil das Wort den Mittelpunkt der Handlung bildet, so ist die Entziehung des Kelches, wie tadelnswerth auch immer, kein großer Verlust. Es ist nicht viel daran gelegen, da nicht das Zeichen, sondern das Wort der Träger des Heilsgutes ist *).

In dieser Schrift setzt sich Luther mit der Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl auseinander. Er sucht sie zuvörderst geschichtlich zu begreifen. In den Zeiten der Apostel, „da noch etliche Uebungen des Alten Testaments gangbar waren", trugen die Christen Essen, Geld und Nothdurft zusammen, um es, neben der Messe, den Dürftigen auszutheilen. Dies wurde Opfer genannt. Der Gebrauch, Speise und Geld zu geben, hat nun aufgehört und ist nur übrig geblieben, daß ein Pfennig gegeben wird. Paulus lehrt nun aber auch, daß wir alles, was wir genießen, mit Danksagung genießen sollen. Ein Ausdruck derselben war die Emporhebung der Speise nach alttestamentlichem Brauch. Daher kommt es, daß der Priester die ungesegnete Hostie emporhebt und opfert. Dagegen wird die Emporhebung der gesegneten Hostie ebenso wenig wie die Darreichung des Abendmahls Opfer genannt. Sie entspricht vielmehr dem Bedürfniß, auf die Gegenwart Christi im Sakrament hinzuweisen. „Und das bedeutet der Priester, wenn er die Hostien aufhebt, damit er nicht so fast Gott, als uns anredet, als sollte er zu uns sagen: sehet da, das

*) a. a. O., S. 1295—1298.

ist das Siegel und Zeichen des Testaments, darinnen uns Christus beschieden hat, Ablaß aller Sünden und ewiges Leben. Dazu stimmet auch der Gesang im Chor! Gebenedeiet sei, der da zu uns kommt in dem Namen Gottes, daß wir bezeugen, wie wir darinnen Güter von Gott empfangen und nicht ihm opfern oder geben." So ist die Messe selbst kein Opfer, sie ist nicht menschliche, sondern göttliche That; kein officium, sondern ein beneficium; kein Werk oder Verdienst, sondern allein Genieß und Gewinnst. Dennoch sucht er auch einen Ideenkreis zu bilden, unter dessen Voraussetzung die Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl zulässig erscheint. Das wahre geistliche Opfer sind wir selbst, und eine Bethätigung des Selbstopfers ist das Gebet. Dies Gebet legen wir auf Christus, so daß wir nicht Christus, sondern Christus uns opfert. So ist es leidlich, ja nützlich, die Messe ein Opfer zu nennen, „weil wir uns mit Christo opfern, das ist, daß wir uns auf Christum legen mit einem festen Glauben seines Testaments, und nicht anders mit unserm Gebet, Lob und Opfer vor Gott erscheinen, denn durch ihn und sein Mittel". Ja, in einem gewissen Sinn giebt Luther auch zu, daß im Sakrament Christus geopfert wird, indem wir durch unser Loben und Beten und Opfern ihn reizen, ihm Ursach geben, daß er sich selbst für uns im Himmel und uns mit ihm opfere *).

So wird das Opfer aus dem Gebiet der objektiven und sinnfälligen Vorgänge entnommen und in die Reihe der subjektiven und idealen Thätigkeiten gestellt. Das Opfer wird nur so mit dem Abendmahl verbunden, daß der Glaube an die im Wort der Verheißung, dem Heilsgute des Abendmahls, verkündete Versöhnung Gottes in Christo die Voraussetzung für das ächte Gebet, die wahre Selbstopferung, bildet, welcher die hohepriesterliche Selbstdarstellung Christi im Himmel entspricht.

---

*) So auch Deutsche Messe, Bd. X, S. 284: „Gleichwie das Sakrament wird leiblich aufgehoben und doch darunter Christi Leib und Blut nicht wird gesehen, also wird durch das Wort der Predigt seiner gedacht und erhoben, dazu mit Empfahung des Sakraments bekannt und hoch geehret, und doch alles im Glauben begriffen, und nicht gesehen wird, wie Christus seinen Leib und Blut für uns gegeben und noch täglich für uns bei Gott, um Gnade zu erlangen, zeiget und opfert."



Ein solches Opfer kann natürlich von allen denen dargebracht werden, die bei der Messe gegenwärtig sind, selbst falls sie nicht Brod und Wein selbst genießen. Ja ein solches Opfer kann ein jeder Christ, wo er ist, und alle Stunden, darbringen; wie denn auch Christus als ewiger Priester ohne Unterlaß vor Gott opfert. Der Abendmahlsfeier ist nur eigenthümlich, daß wir ein Zeichen der stetigen Selbstdarbringung Christi empfangen und als Gemeinschaft thun, was außerdem jeder Einzelne thut. Objektiv wird uns ein sichtbares Unterpfand des himmlischen Hohenpriesterthums Christi gegeben, subjektiv bringt die Gemeinde als solche ein Opfer dar. Aber ebenso gewiß ist, „daß niemand für den Andern Messe halten oder hören mag". Denn die sittlichen Akte sind nur werthvoll für den, der sie vollzieht *).

Dem Jahr 1520 gehört die entschiedene Schrift von der babylonischen Gefangenschaft an. Bestimmt erklärt sie sich gegen die Entziehung des Kelches. Das Abendmahl eignet allen Christen, Priestern und Laien; und wer hat ein Recht, die Stiftung Christi zu verändern? Nicht, wer einerlei Gestalt gebraucht, ist zu tadeln; denn Christus hat hierüber kein Gebot gegeben, aber die Priester sind Tyrannen, welche den Gebrauch beider Gestalten verbieten. Bestimmt erklärt sie sich gegen die Verwandlungslehre, nicht als ob sie schlechthin auszuschließen sei, sondern vielmehr, weil sie keinen Schriftgrund habe, und deshalb nur Meinung, Theologumenon, nie aber Glaubensartikel, Dogma werden könne. Bestimmt endlich erklärt sie sich gegen die Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl. Luther unterscheidet die Messe und die Werke der Messe. Dies läßt er leichtlich zu: „daß die Gebete, die wir, versammelt die Messe zu empfahen, vor Gott sprechen, gute Werke sind oder Gutthaten, die wir unter einander austheilen, zueignen, gemein machen und für einander opfern — wenn man anders die Gebete des Herzens und des Mundes Werke nennen darf, denn sie geschehen durch den Glauben, der im Sakrament empfangen und vermehret worden. Die Messe oder Gottes Verheißung wird nicht erfüllet mit Beten, sondern allein mit Glauben.

*) Bd. XIX, S. 1283—1290.

Wenn wir aber glauben, so beten wir und thun allerhand gute Werke. — — Da also nach und nach der Irrthum gewachsen, haben sie dem Sakrament zugeeignet, das dem Gebete zustehet und die Gutthat, die sie dargegen nehmen sollen, Gotte gegeben." Die Kraft der Gebete wächst aus der Freudigkeit hervor, die Gott im Sakrament gewährt. So ist das Gebetsopfer nicht mit dem Sakrament identisch, sondern eine nachfolgende Wirkung desselben. „Man muß auch wissen, daß die Gebete ganz nicht nützen weder dem, der sie betet, noch denen, für welche sie gebetet werden, es sei denn erst das Testament mit Glauben empfangen. Daß also der Glaube betet, der allein erhöret wird." Aber es liegt auch im Wesen des Abendmahls, dem Begriffe des Opfers zu widerstreben, denn während dies eine Darbringung menschlicher Gaben vor Gott ist, muß jenes vielmehr als ein Darreichung göttlicher Gabe an den Menschen bezeichnet werden. „Es soll niemand so toll sein, daß er sage, der thue ein gut Werk, der arm und dürftig kömmt und will von des Reichen Hand eine Wohlthat empfahen. Nun ist die Messe eine Wohlthat der göttlichen Verheißung, durch die Hand der Priester allen Menschen dargereicht. Also ist gewiß, daß die Messe kein Werk sei, das einem andern könne mitgetheilt werden, sondern ein Objektum des Glaubens, dadurch eines jeden eignen Glauben zu ernähren und zu stärken." Daher der Priester die Stellen des Kanons, die vom Opfer sprechen, auf die Gebete oder die ungesegneten Elemente beziehen muß *). Die Cärimonie der Aufhebung des Kelches leitet er vom hebräischen Gebrauch ab, „nach welchem wurde aufgehoben, was mit Danksagung empfangen Gotte wieder ward gegeben", oder läßt sie aus dem Bedürfniß hervorgehen, auf das Sakrament deutlich hinzuweisen.

In ähnlicher Richtung bewegt sich die Polemik gegen den Opferbegriff, die von der Schrift: „An den christlichen Adel deutscher Nation" verfolgt wird. Sie straft die Neigung, Messen zu stiften, aus zwiefachem Grunde, einmal weil sie das Sakrament in ein menschliches Werk verwandelt, das Gegenstand des Vertrauens wird, und weil sie von der Voraussetzung ausgeht, daß

*) Bd. XIX, S. 55—60.

religiöse Handlungen auch denen heilsam seien, die sie nicht selbst innerlich begehen *). „Es ist auch zu besorgen, daß die vielen Messen, so auf Stift und Klöster gestiftet sind, nicht allein wenig nütz sind, sondern großen Zorn Gottes erwecken; derhalben es nützlich wäre, dieselben nicht mehr stiften, sondern die gestifteten vielmehr abthun; sintemal man siehet, wie sie nur als Opfer und gute Werke gehalten werden, so sie doch Sakramente sind; gleichwie die Taufe und Buße, welche nicht für andere, sondern allein dem, der sie empfähet, nütze sind. Aber nun ist es eingerissen, daß Messen für Lebendige und Todte werden gehalten und alle Dinge darauf gegründet; darum ihr auch so viel gestiftet wird und ein solch Wesen daraus worden, wie wir sehen."

Und dieser Polemik blieb Luther treu. Noch im „Unterricht der Visitatoren" von 1538 bekennt er: „Seelmessen und andre Kaufmessen sollen förder nicht gehalten werden. Denn sollten die Seelmessen, Vigilien und dergleichen gelten, so könnte man die Sünde durch Werke ablegen. Zudem so sind die Messen für die Lebendigen und nicht für die Todten eingesetzt, den Leib und Blut Christi zu genießen und Christi Tod zu gedenken. Nun kann ja Christi Todes niemand, denn der im Leben ist, gedenken." **)

Eine sehr geeignete Hinweisung aber darauf, wie wenig geeignet das Abendmahl ist, mit dem Begriff des Opfers verknüpft zu werden, bietet Luthers Antwort auf Heinrichs VIII. Schrift gegen die babylonische Gefangenschaft: „Die Priester thun nicht, das Christus am Kreuz gethan, sondern das er im Abendessen thät, da er sich nicht opfert; denn er hat sich nur einmal geopfert" ***).

Das treibende Motiv des Katholizismus, dem Abendmahl den Opferbegriff zuzueignen, liegt in der Tendenz, die Kirche als versöhnenden Priester zwischen den zürnenden Gott und die geängstigte Seele zu stellen. Aber wie verzerrt dadurch das Wesen des Abendmahls werde und in sein Gegentheil verwandelt, zeigt

---

*) Bd. X, S. 369.
**) Ebendas., S. 1950.
***) Bd. XIX, S. 335.

die Schrift: „De abroganda missa privata“ von 1522. Das Abendmahl ist ein Zeugniß Gottes, daß er versöhnt sei, ein Ausdruck seiner verzeihenden Gnade: „Eucharistiam salubriter accepturis necesse est credere, Deum summa charitate jamdudum placatissimum ultro donare id quo nihil habet carius, ita ut nihil aeque pugnet adversus Eucharistiae fructum atque haec sacrilega opinio Papistarum et nocentissima conscientia, Deum esse iratum et hoc sacrificio placandum, qui nisi summe esset placatus et amantissimus, tantas suas opes nec exhiberet nec effunderet.“*) Und ebenso führt sie den Begriff des Opfers in die Reihe rein sittlicher Bestimmungen, indem sie erklärt: „Quare hic locus (Rom. 12) sacerdotes facit. At communiter omnibus Christianis dicitur, omnes enim sua corpora offerre debent Deo in hostiam sanctam et rationale sacrificium. — — Sic enim et Christus summus sacerdos prior sese sacrificavit, factus omnibus filiis suis sacerdotibus exemplum, ut sequantur vestigia ejus — — — — — — Est praeterea aliud genus sacrificii, aeque omnibus commune, de quo psalm. 51 sacrificium deo spiritus contributatus. Et psalm. 50. Immola Deo sacrificium laudis. Et sacrificium laudis honorificabit me. Et psalm. 4. Sacrificate sacrificium justitiae et sperate in Domino.“**)

Dasselbe an literarischer Produktion so reiche Jahr veranlaßte Luther von neuem die Abendmahlsfeier zu erörtern. In den „Sermonen gegen Karlstadts Neuerungen“ dringt er darauf, das Abendmahl in zwiefacher Gestalt zu genießen, weil nur so die Feier der Einsetzung Christi entspreche; aber dennoch wünscht er, daß nicht eher diese Aenderung in eine kirchliche Ordnung aufgenommen werde, als bis ihre Motive im Bewußtsein der Gemeinde anerkannt wären. Dann, so erwartet er, werde die bisherige mißbräuchliche Ordnung von selbst fallen***). „Wiewohl ich's gewiß dafür halte, daß es von Nöthen sei, dies Sakrament zu nehmen unter beider Gestalt, nach der Einsetzung Christi, unsers lieben Herrn, wie es die drei Evangelisten und St. Paulus

*) Op. lat., ed. Jen.; T. II, p. 453.
**) Ibid., p. 445.
***) Walch, Bd. XX, S. 45.

klärlich beschrieben: dennoch soll man so bald und plötzlich keinen Zwang draus machen und in eine gemeine Ordnung stellen, bis daß jedermann zuvor allenthalben wohl unterrichtet sei, auf daß sich die Schwachgläubigen hierinne auch nicht ärgern; sondern das Wort soll man treiben, üben und predigen; darnach aber die Folge dem Worte heimstellen und Gotte befehlen zu seiner Zeit. Denn wo das nicht geschiehet, so wird ein äußerliches Werk draus und eine Gleisnerei. — — Aber wenn man das Wort frei gehen läßt und bindet es an kein Werk, so rühret es heute den, morgen einen andern, fällt also in's Herz und nimmt die Herzen gefangen, alsdann gehet's fort, daß man's auch nicht gewahr wird."

Vergleichen wir die Ansicht Luthers über das Kultussubjekt, die wir im ersten Abschnitt dargestellt haben, mit den hier ausgesprochenen Grundsätzen, so erscheint ein liturgischer Standpunkt, der von dem dort gefundenen wesentlich abweicht, aber leider keine durchgreifende und maßgebende Bedeutung erworben hat. Die Mündigen, so hatten wir gesehen, bedurften keines Kultus; für die Unmündigen besaß er nur pädagogischen Werth; in der gegenwärtigen Erörterung sehen wir aber auf Grund eines Prinzips Luther operiren, das er freilich nicht ausspricht und als solches anerkennt, dessen Geltung er aber thatsächlich voraussetzt; eines Prinzips, das in der That allein vermag, die Grundlage gesunder liturgischer Gestaltungen zu werden. Luther gesteht mittelbar ein, daß der Kultus nur als Ausdruck eines gegenwärtigen christlichen Bewußtseins auf innere Wahrheit Anspruch erheben könne. Die gläubige Gemeinde ist der productive Faktor des Kultus, sie stellt den Inhalt ihres innern religiösen Lebens dar, um ihn, von neuem angeeignet, dem Bewußtsein einzuverleiben.

---

## § 13.

Vergegenwärtigen wir uns, daß die leibliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl für Luther nicht sowohl Heilsgut, als Heilsmittel und Heilspfand ist, so werden wir begreifen, daß der Glaube an den Inhalt des Heilsmittels für

Luthers Theologie nur eine untergeordnete Bedeutung hat, nur in loser Beziehung zu den beherrschenden Gedanken derselben steht. Wäre Luther nicht überzeugt gewesen, daß gläubige und richtige Schriftauslegung ihn nöthige; hätte er nicht die Meinung gehabt, daß die Gegner durch Deuteleien sich der ihnen unbequemen Schriftautorität entziehen wollten, so wäre schwerlich zwischen Luther und den Schweizern der Abendmahlsstreit entbrannt. Denn, so schreibt er 1524: „An die Christen zu Straßburg“ *), „Das bekenne ich, wenn D. Carlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakt nichts denn Brod und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst than — — —. Aber ich bin gefangen, kann nit heraus: der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinn reißen. Ja, wenn noch heutiges Tages möcht' geschehen, daß Jemand mit beständigem Grund beweiset, daß schlechtes Brod und Wein da wäre, man dürft' mich nit so antasten mit Grimm. Ich bin leider allzu geneigt darzu, soviel ich einen Adam spüre.“ Und in den Tischreden erklärt Luther: „Wenn die Widersacher, die Sektirer, nur können gewiß machen, daß das Wörtlein ‚est‘ ist im Abendmahl des Herrn so viel heiße als ‚significat‘ bedeutet, so will ich ihnen gläuben“ **).

Und nur insofern vermögen wir den Kampf Luthers gegen die Schweizer auf tiefere prinzipielle Widersprüche zurückzuführen, als Luther in den Schweizern, wohl nicht mit Unrecht, die Spuren einer falschen Mystik wahrnahm, die sich weigerte, eine Vermittelung des Ewigen durch das Zeitliche, des Unsichtbaren durch das Sichtbare, des Unendlichen durch das Endliche anzuerkennen; als die Schweizer bei Luther, wohl nicht mit Unrecht, Spuren einer der ideal-ethischen Abendmahlslehre widersprechenden katholisirenden Auffassung zu finden glaubten. So konnte es geschehen, daß Luther aus dem Prinzip falscher Mystik die Schriftauslegung Zwingli's ableitete und in ihr die Konsequenzen eines Spiritualismus erkannte, der allen Schranken objektiver göttlicher Autoritäten sich zu entziehen suche; daß Zwingli in Luthers Schrift-

---

*) de Wette, Bd. II, S. 577—578.

**) Bd. XXII, S. 917.

auslegung das Resultat einer religiösen Auffassung erblickte, die mit dem Grundgedanken des evangelischen Protestantismus, daß die Heilsaneignung nur auf dem Wege des geistig-sittlichen Prozesses sich vollziehe, nicht Ernst zu machen vermöge.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Wendungen zu betrachten, in denen Luther bald angreifend, bald vertheidigend sich gegen seinen Gegner richtete. Uns liegt es nur ob, den Inhalt der Abendmahlslehre Luthers darzustellen; nicht aber die Art ihrer Begründung zu zeigen. Wir beschränken uns daher darauf, nur die Streitschriften zu berücksichtigen, in denen die Abendmahlslehre Luthers selbst einer Umwandlung unterworfen ist. Es ist vor allem „das große Bekenntniß vom Abendmahl" aus dem Jahr 1528, das unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Der Grundgedanke, der diese Schrift sowie die Schrift vom Jahre 1527: „Daß diese Worte Christi, das ist mein Leib u. s. w. noch feststehen, wider die Schwarmgeister" beherrscht, ist die Allgegenwart des Leibes Christi, welche Luther aus der Menschwerdung Gottes in Christo zu folgen scheint. Was Luther beweisen wollte, die Möglichkeit der leiblichen Gegenwart von Leib und Blut Christi, hat er allerdings bewiesen, aber das Beweismittel schoß über das Ziel hinaus und führte zu Konsequenzen, die eigentlich das Abendmahl seines besonderen Charakters berauben mußten. Denn ist Leib und Blut allgegenwärtig, so kann ihr Genuß nicht auf das Abendmahl beschränkt sein, sondern jeder Genuß natürlicher Speise muß als Kommunion erscheinen können. Und die Abendmahlsfeier kann dann nur dadurch ihre Selbständigkeit bewahren, daß in ihr sich mit Bewußtsein vollzieht, was außer ihr unbewußt geschieht; und daß in ihr vermöge der Stiftung Christi genossen wird, was wir außer ihr ohne Beziehung auf jene empfangen; daß endlich in ihr das Heilsmittel nur in Verbindung mit dem Heilsgut dargereicht wird, während außer ihr das letztere fehlt. Der Konsequenzen seiner Ansicht war sich Luther bewußt, denn in der ersten Schrift sagt er: „Wenn gleich der Leib Christi an allen Enden ist, so wirst du ihn so bald drum nicht greifen — es sei denn, daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brod durch sein Wort, da du ihn essen sollst, welches er denn thut im

Abendmahl. — — Es ist etwas anderes, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist.“ In der zweiten Schrift bewahrt Luther denselben Standpunkt, versucht aber auch, von der Anschauung der Gegner aus, seine Stellung zum Abendmahl zu begründen. Schon im Allgemeinen giebt er zu, daß Gott auch abgesehen von der Allgegenwart des Leibes Christi Wege habe zu bewirken „daß Christus zugleich im Himmel und sein Leib im Abendmahl sei“; dann aber sagt er, gesetzt der Leib Christi sei an einen Ort im Himmel gebunden, so könne er doch im Abendmahl gegenwärtig sein, wie ein Fünklein oder ein Bläschen im Krystall oder Edelstein auf allen Seiten desselben gesehen werden könne. Und dabei beruft er sich auf die Natur des Geistes, die allen materiellen Widerstand breche. Offenbar ist die Kühnheit Luthers, mit der er es wagt, den Boden des Gegners zu betreten, wenig vortheilhaft für das Ziel des Beweises. Denn einmal mußte er zugestehen, daß eine dynamische Gegenwart des Leibes Christi eine zulässige Annahme sei; sodann daß die Qualität des Leibes Christi ganz der Qualität des Geistes entspreche. Das letzte Zugeständniß würde die Ansicht eines mündlichen Genusses des Leibes Christi unmöglich machen. Ja Luther beruft sich, um anschaulich zu machen, wie der Leib Christi zugleich im Himmel und auf Erden sein könne, nicht bloß auf die Daseinsweise der Engel, die, obwohl auf Erden thätig doch das Angesicht Gottes stetig schauen, sondern auch auf die Gegenwart der Christen im Himmel und bezeugt „was in Gott und vor Gott ist, das ist im Himmel“.

So betritt Luther ein Gebiet von Vergleichungen, die eine Auffassung des Abendmahls begünstigen, die in der Thätigkeit idealer Mystik den Weg zur realen Gemeinschaft mit dem Leibe Christi zu erkennen glaubt. Ueberhaupt ist Luther wenig glücklich, wenn er durch Analogien seine Abendmahlslehre erläutern will. Häufig begründet er in der That eine von der seinen abweichende Ansicht. So ist sehr merkwürdig eine Stelle aus einem Brief an Bucer vom Jahr 1531 *). Hier will er erhärten, daß auch der ungläubigen Seele der Leib Christi dargereicht werde, und beruft sich darauf, daß die Sonne auch dem Blinden scheine. Die

*) de Wette, Bd. IV, S. 216.

ungläubige Seele empfange den Leib Christi, aber nehme ihn nicht auf. So wird ihr der Leib Christi doch nur dargeboten. „Nulla est ratio, cur non impiae quoque animae hoc modo exiberi dicamus, etiamsi illa non recipiat, quemadmodum lux solis videnti pariter et caeco offertur.“ Konnte von diesen Argumenten nicht eine von Luthers Abendmahlslehre sehr verschiedene Theorie Gebrauch machen?

Aber Luther freilich war weit davon entfernt sich ihr zu nähern; hat sich öfters ein freundlicheres Verhältniß mit den Schweizern gebildet, weil diese mit ihm übereinzustimmen behaupteten, so ist er doch viel öfter in Widerspruch gegen sie getreten, weil es sich bald zeigte, daß entweder diese Uebereinstimmung auf Selbsttäuschung ruhte oder nur bei einigen wenigen Theologen sich fand. Der Zwingli'schen Abendmahlslehre blieb Luther immer ungünstig gesinnt, und so weit ging seine Gegnerschaft, daß, während er die Realität der Abendmahlsfeier von der Gesinnung des Priesters unabhängig wußte, er sie einer Zwingli'schen Gemeinde absprach. Denn diese schien ihm gar nicht die Absicht zu haben, das Abendmahl zu feiern, nicht auf dem Boden der Institution Christi sich zu befinden. Die Warnungsschrift an den Rath zu Frankfurt a. M. 1533 erklärt: „Sagen mit dem Munde, es sei Christi Leib und Blut wahrhaftig gegenwärtig im Sakrament. Wenn nun solches der einfältige Mann höret, so denkt er, sie lehren gleich wie wir, und gehen darauf hin zum Sakrament und empfahen doch eitel Brod und Wein. Denn ihre Lehrer geben auch nichts mehr und meinen auch nichts mehr.“ „Ist mir's schrecklich zu hören, daß in einerlei Kirchen oder bei einerlei Altar sollten beider Theil einerlei Sakrament holen und empfahen, und ein Theil sollte gläuben, es empfahe eitel Brod und Wein, der andere Theil aber gläuben, es empfahe den wahren Leib und Blut Christi.“ *) Daher er denn auch abrieth, von einem Prediger, der öffentlich halte und lehre, daß der wahre Leib und Blut Christi nicht sei im Sakrament, sondern Christus sei geistlich da, wie er denn an allen Orten ist mit seiner Gnade, das Abendmahl zu empfangen. Nein, sagt er, „denn da höret auf,

*) Bd. XVII, S. 2437. 2446.

nicht die Würdigkeit der Person, sondern die Sache selbst, res ipsa, es ist kein Sakrament da"*).

Diesen Fall unterscheidet Luther von dem andern, daß die Kirche die rechte Ueberzeugung hege, nicht aber der einzelne Geistliche. „Wenn die Worte der Einsetzung des Abendmahls von der Kirche öffentlich gehöret werden, so liegt die Gefahr dem gottlosen Prediger auf dem Halse und nicht der Kirche, die da gläubet den Worten und empfähet das, wie die Worte lauten, und der Glaube hält's auch dafür und gläubet's. — — Die Sakramentarii nehmen die Substanz gar hinweg, darum haben sie auch nichts im Abendmahl, denn schlecht Brod und Wein."

„Derhalben so ist in der Kirche des Herrn Christi Leib im Abendmahl, wenn man es empfähet nach Christi Ordnung. Und soll man auf den Priester nicht sehen, der es reichet, sondern nur auf das Wort des Herrn Christi, der solches seiner Christenheit verheißen hat." **)

Luthers Streit gegen Zwingli war nicht unberechtigt. Denn, wenn auch die Differenz in der Abendmahlslehre, wie wir vorhin angedeutet, keineswegs so groß war, da sie nicht das Heilsgut, sondern das allenfalls entbehrliche Heilsmittel betraf, so sprach sich doch in der Abendmahlslehre der Schweizer ein andrer Sakramentsbegriff aus. Sie standen noch auf dem Boden der vorreformatorischen Mystik und behaupteten den Dualismus zwischen Subjektivität und Objektivität; letztere erschien ihnen kein geeignetes Medium, auf erstere zu wirken; nur der unmittelbaren Thätigkeit des heiligen Geistes sollte das Innere des individuellen Lebens sich erschließen. Diesen Standpunkt hatte Luther überwunden, es war der Standpunkt einer früheren Stufe, welche durch den Gegensatz zum Katholizismus, der die Thätigkeit des Subjekts in äußere einzelne Handlungen auflöste, eine gewisse Berechtigung erhalten hatte, nun aber der reformatorischen Stufe Luthers gegenüber, welche die Wahrheit der vorangegangenen in sich trug, sich nicht behaupten konnte. Auf der andern Seite aber darf auch nicht geläugnet werden, daß die Schweizer sich auf einer

*) Tischreden, Bd. XXII, S. 916.
**) a. a. O., S. 906—907. 913.

höheren Stufe theologischer Anschauung befanden. Luther hat nicht vermocht, die Abendmahlslehre von allen sinnlichen Elementen zu befreien und ausschließlich unter ideale und ethische Gesichtspunkte zu stellen. Der Genuß des Leibes und Blutes Christi auch von den Ungläubigen, die mündliche Aneignung desselben sind Anschauungen, welche keineswegs als nothwendige Voraussetzungen oder Folgen der Objektivität der Gegenwart des Leibes Christi angesehen werden dürfen, welche vielmehr die Kommunion zum Theil aus der Sphäre des sittlichen Lebens und Handelns ausschließen. Die Schweizer kämpften für die ideal-ethische Form der Kommunion, Luther für ihren real-objektiven Inhalt. Beide stritten für werthvolle Güter, aber da keiner von ihnen dem Wahrheitsgehalt der entgegengesetzten Ansicht gerecht wurde, konnte vorläufig der Kampf nur das Resultat der Scheidung, aber nicht das Resultat der Versöhnung bringen.

---

## § 14.

Wir beschließen die Abendmahlslehre Luthers, indem wir die Stellung, die sie in ihrer späteren Gestaltung dem Katholizismus gegenüber einnahm, beleuchten. Die Transsubstantiationslehre ist längst gefallen, das Abendmahl wird unter beiden Gestalten gefeiert. Aber ist das Abendmahl ein Opfer geblieben? Luther hatte unter Beschränkungen es für nützlich angesehen, den Opferbegriff auf dasselbe anzuwenden.

Luther denkt darüber jetzt anders. Er schreibt 1530 an Kurfürst Johann*): „Was ist's noth, daß sie das ärgerliche Wort (Opfer) wollen behalten? So es doch ohne Noth und dazu fährlich ist. Nun soll man ja nicht ohne Noth sich in Fahr begeben, denn das ist verboten und heißt Gott versucht.“ Praktische Gründe veranlassen ihn, den Opferbegriff zu meiden, obwohl er denselben auch jetzt in gewissen Beziehungen für zulässig hält. In diesem Sinn spricht sich die „Vermahnung zum Sakrament

*) de Wette-Seidemann, Bd. VI, S. 120.

des Leibes und Blutes unsers Herrn" vom selben Jahre aus*). Er unterscheidet zwei Seiten des Abendmahlsgottesdienstes. Einmal ist derselbe eine Aneignung der göttlichen Stiftung, sodann ein Dank gegen Gott für die Gnadenthaten in Christo. „Die Feier des Abendmahls ist ein zwiefacher Gottesdienst. Der erste besteht darin, daß der Mensch Gottes Stiftung und Ordnung nicht verachtet, sondern unterthäniglich und gern braucht. Die andre Ehre ist, daß er Christi Gedächtniß hält und hilft erhalten; das ist das Predigen, Loben und Danken für die Gnade Christi, uns armen Sündern durch sein Leiden erzeigt: um welches Gedächtniß willen vornehmlich Gott dies Sakrament gestiftet hat." Nun dies Danken, Loben und Ehren gegen Gott ist das schönste Opfer, der höchste Gottesdienst, das herrlichste Werk, ein Dankopfer. So will denn Luther nicht das Sakrament selbst, sondern Empfahen oder Brauch des Sakraments ein Opfer nennen lassen. Er macht dies Zugeständniß nicht willig, sondern nur, damit die Gegner nicht meinen, er wolle um Worte zanken. „Denn wo die Sachen sonst recht stehen, soll an den Worten nicht soviel liegen, wiewohl doch in der Schrift solches gefährlich ist." So knüpft er denn vorsichtig die Zulassung des Opferbegriffes an bestimmte Bedingungen. „Erstlich, daß es nicht ein Deutopfer oder Werkopfer, sondern Dankopfer heiße; also daß, wer das Sakrament empfäht, soll das zum Zeichen seiner Danksagung gethan haben, damit er anzeigt, daß er Christo für sein Leiden und Gnade in seinem Herzen dankbar sei für sich selbst. Zum andern, daß die Priester auch kein ander Opfer daraus machen über dem Altar, sondern auch sie dasselbe nicht anders noch anderer Meinung empfahen, denn zum Zeichen, damit sie anzeigen, daß sie Christo im Herzen danken für sich selbst, gleichwie die andern Christen, welchen sie es reichen vom Altar, auf daß es einerlei und ein gleich Sakrament sei, beides der Priester und der Laien, und die Priester nicht bessers noch anders noch mehr am Sakrament haben denn die Laien. Zum dritten, daß sie hinfort niemand das Sakrament oder Messe als ein Werkopfer verkaufen noch für andere opfern, um Gnade zu erlangen, weder den Todten noch

*) Bd. X, S. 2680—2697.

den Lebendigen; sondern schlecht ein jeglicher Priester für sich selbst allein (wie ein anderer Christ) damit Gott Dank erzeige." Doch auch hier sucht Luther einen Sinn, in welchem die Abendmahlsfeier auch eine Beziehung auf die nicht Kommunizirenden zuläßt. „Weiter will ich auch das einräumen, daß sie solch Dankopfer mögen für andre auch thun, gleichwie ich auch außer der Messe mag Gott danken für Christum und alle seine Heiligen, ja für alle Creaturen, daß also der Priester möge in seinem Herzen denken: Siehe, lieber Gott, dies Sakrament brauche und nehme ich Dir zum Lob und Dank, daß du Christum und alle seine Heiligen so herrlich gemacht hast. — — Darum kann ich's wohl leiden, daß die Priester in der Messe Gott danken für uns alle, alleine daß sie dasselbe nicht als etwas Sonderliches und Anderes achten über der Laien Sakrament, als könnte und sollte der Laie nicht auch eben mit solchem Dank das Sakrament nehmen oder brauchen. — — Viel weniger will ich leiden, daß sie für die andern (das ist, anstatt der andern) danken sollen, als sollt's gleich viel sein, wenn der Priester danket, als danke ich."

Es kann sich also, das ist Luthers Meinung, mit dem Dank für die erlösende Gnade Gottes in Christo der Dank für die Güter der Schöpfung, für die Herrlichkeit des Reiches Gottes auf Erden verknüpfen. Und wie diese Verbindung überhaupt in der christlichen Danksagung sich vollzieht, so auch in der Danksagung bei der Abendmahlsfeier. Fest und bestimmt behauptet Luther die Bedingungen, an welche er die Berechtigung des Opferbegriffs knüpft, und deutlich erklärt er, daß er nur um des damals noch möglichen Friedens mit der römischen Kirche solche Zugeständnisse mache; daß er am liebsten diesen Begriff wegen der großen Gefahren, die er in sich schließt, aus der Reihe der evangelischen Begriffe ausscheiden möchte. „Wollen sie diese Stücke nicht annehmen, so wollen wir auch ihr listiges falsches Glößlein vom Deutopfer oder Dankopfer nicht leiden, noch das Sakrament also nennen lassen. Es ist abusus et catachresis, der Mißverstand zu grob und gefährlich. Denn Christus scheidet hier die zwei Stücke weit von einander, Sakrament oder Gedächtniß, da er spricht: Solches thut zu meinem Gedächtniß. Ein ander Ding ist das Sakrament und ein ander

Ding ist das Gedächtniß." „Das Sakrament sollen wir üben und thun (spricht er) und daneben sein gedenken; das ist: lehren, glauben und danken. Das Gedächtniß soll wohl ein Dankopfer sein, aber das Sakrament selbst soll nicht ein Opfer, sondern eine Gabe Gottes sein, uns geschenket, welches wir zu Dank annehmen und mit Dank empfahen sollen. Und ich halte, daß daher die Alten solch Amt haben Eucharistia oder Sacramentum Eucharistiae, das ist, Danksagung genennet, daß man nach dem Befehl Christi bei diesem Sakrament Gott danken und dasselbe mit Dank brauchen und empfahen soll. Welches Wort darnach durch Mißverstand auch hat müssen allein das Sakrament heißen." Und in den Tischreden finden wir das Zugeständniß: „Ich aber wollte leichtlich zugeben, daß die Messe ein Lobopfer sei, wenn sie dagegen wiederum zuließen, daß der Priester nicht allein auf dem Altar opferte mit Danksagung, sondern auch ein jeglicher Kommunikant, der zum Sakrament gehet"*). In einer Zeit, in der eine Vereinigung mit Rom noch möglich schien, trug Luther so ernste Bedenken, das Sakrament des Abendmahls ein Opfer zu nennen, und nur unter sehr streng die Rechte der evangelischen Auffassung wahrenden Bedingungen erklärte er sich im irenischen Interesse bereit, den Namen eines Opfers dem Abendmahl zuzuerkennen. Was könnte uns bewegen, nachdem das evangelische Bewußtsein den Opferbegriff aus der Abendmahlsfeier ausgeschieden hat, ihn wieder in dieselbe einzuführen! Die Hoffnung, die Feier zu bereichern und zu erhöhen? Thatsächlich hat die Gemeinde immer bei der Kommunion geopfert, denn sie hat für die Gnade Gottes gedankt und sie gepriesen. Hat es Werth, der Gemeinde einzuprägen, daß sie, indem sie dankt, opfert; soll sie die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit dieses ihres Thuns fühlen, seine Größe stetig lebendig sich im Bewußtsein erhalten? Das reinste und innigste Herz weiß nicht und will nicht wissen, daß es ein Opfer bringt, und verschmäht es im Spiegel auf die Herrlichkeit seines Thuns zu blicken. Die rechte Hand weiß nicht und will nicht wissen, was die linke thut. Die vollkommene Hingabe an den Andern vergißt sich selbst und ihre Gabe.

---

*) Bd. XXII, S. 1518.

Und welche Wirkung würde die Wiedereinführung des Opferbegriffes hervorbringen? Wird er rein evangelisch gestaltet und so im Bewußtsein der Gemeinde bewahrt, so wird keine Wirkung erzielt werden, die Gemeinde wird weder etwas Anderes thun noch empfangen, als sie bisher gethan und empfangen hat; nur unter einem ihr fremden Namen werden die gewohnten Thätigkeiten vollzogen werden. Aber wir haben den günstigsten Fall in's Auge gefaßt. Leicht kann eine andere Wirkung sich einstellen. Der Opferbegriff hat eine Geschichte. Und wer bürgt dafür, daß, wenn die Opferidee im Gemeindebewußtsein lebendig würde, nicht zugleich die trüben Vorstellungen wieder erwachten, von denen sie früher begleitet wurde. Wer Luthers Worte beachtet und der Erfahrungen eingedenk ist, welche die Kirche gemacht hat, wird nicht den Muth besitzen, die Scheu vor dem Opferbegriff eine „moderne Albernheit" zu schelten; er wird vielmehr in ihr die Frucht evangelischer Besonnenheit erkennen, die den von Gott gesandten Prüfungen selbsterwählte Versuchungen nicht hinzufügen will. Der Gegensatz von Sakrifiziellem und Sakramentalem mag als eine berechtigte und bequeme Hilfslinie der liturgischen Wissenschaft dienen, aber der Eintritt in das gottesdienstliche Leben der Gemeinde muß ihm versagt bleiben.

Noch in einer andern Hinsicht sei es uns gestattet, die Gestaltung der Abendmahlslehre in Beziehung auf die katholische Auffassung zu beleuchten. Nicht ohne Werth für die evangelische Entwicklung der Abendmahlslehre ist die Beantwortung der Frage nach den zeitlichen Grenzen der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Während die katholische Lehre in den konsekrirten Elementen die bleibenden Träger der verklärten Leiblichkeit Christi sieht, genöthigt durch das Dogma der Transsubstantiation, so daß gleichviel ob ein Genuß des Brodes und Weines stattfindet oder nicht, diese Leib und Blut des Herrn verhüllt in sich tragen, beschränkt die evangelische Anschauung die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auf die Zeit der Kommunion. So schreibt Luther an Amsdorf im Jahre 1546: „Cum extra usum nihil sit sacramentum, sicut aqua baptismi extra usum non est baptisma. Edentibus et credentibus operatur Christus in sacramento."*)

*) Bd. V, S. 777.

Allein mit diesen Bestimmungen sind die Grenzen der Gegenwart des Leibes Christi noch nicht hinlänglich deutlich festgesetzt. Denn die Frage ist noch nicht beantwortet, ob die Gegenwart des Leibes des Herrn auf den Akt des Genusses sich beschränkt oder, so lange die Feier der Kommunion dauert, vorauszusetzen ist. Die Konsequenz des ausgesprochnen Prinzips würde fordern, daß die Gegenwart des Leibes Christi an den Akt der individuellen Kommunion gebunden sei. Nur so ist in der That der Grundsatz bewährt, daß das Sakrament außer dem Brauch nichts sei. Allein Luther ist dieser Auffassung nicht gefolgt. Daher faßt er die sakramentale Aktion in die Grenzen der Feier, sie beginnt mit dem Gebet des Herrn, sie schließt mit der Entlassung der Gemeinde. Daher stellt er die Ueberreste der geweihten Elemente unter die Wirkung der sakramentalen Aktion*).

„Sane D. Philippus recte scripsit sacramentum nullum esse extra actionem sacramentalem — — spectandus est ergo non tantum motus ipse actionis instantis vel praesentis, sed tempus quoque non mathematica, sed physica latitudine, hoc est danda est mora actioni huic. — — Sic ergo definiemus tempus vel actionem sacramentalem, ut incipiat ab initio orationis dominicae et duret donec omnes communicaverint, calicem ebiberint, particulas comederint, populus dimissus et ab altari discessum sit. — — Quare curabitis si quid reliquum fuerit sacramenti, ut id accipiant vel aliqui communicantes vel ipse sacerdos et minister, non ut solus diaconus vel alius tantum modo bibat reliquum in calice, sed aliis det, qui et de corpore participati fuerint, ne videamini malo exemplo sacramentum dividere aut actionem sacramentalem irreverenter tractare.“

Luther war zu einer solchen Beschränkung des Prinzips durch die Abendmahlslehre veranlaßt. Denn die mündliche Nießung des Leibes Christi setzt ein so nahes Verhältniß zwischen diesem und den Elementen voraus, daß die Gegenwart des Leibes Christi nicht auf den individuellen Akt der Kommunion beschränkt werden darf. Das Brod und der Wein ist durch die Konsekration der Träger des Leibes und Blutes Christi geworden und bleibt es.

---

*) Op. lat., ed. Jen.; T. IV, p. 586 (ad Wolferinum 1543).

Die Abendmahlslehre Luthers hat eine antipathische und sympathische Beziehung zum Katholizismus. Sie trägt einen streng evangelischen, antikatholischen Charakter, insoweit das Heilsgut in Betracht kommt. Die Gewißheit der Gnade Gottes im Glauben und die Erfahrung vom unbedingten Werth des göttlichen Wortes bahnt ihm den rechten Weg, der ebenso von den Pfaden der Schwärmer wie von den Irrgängen Roms entfernt ist. Die Abendmahlslehre Luthers zeigt dagegen einen dem Katholizismus sympathischen Zug, insofern das Heilsmittel in Erwägung gezogen wird. Hier hat sie sich nicht völlig von dem Ideenkreise losgelöst, der an die Transsubstantiationslehre sich anschließt, und hat eben deshalb nicht vermocht, den wahren Elementen in der Abendmahlslehre der Schweizer hinlänglich gerecht zu werden. So leidet die Abendmahlslehre Luthers an unauflöslichen Widersprüchen. Sie muß die Möglichkeit behaupten, daß derselbe, dem die Mittheilung des Heilsguts versagt wird, in den Besitz des Heilsmittels und Heilsunterpfandes gelangt. Der große Katechismus erklärt ausdrücklich: „daß das Abendmahl eine Speise der Seelen sei, die den neuen Menschen nähret und stärkt — denn durch die Taufe werden wir erstlich neu geboren —; daß es dienen sollte zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke, daß er im Kampfe gegen Fleisch und Blut, Teufel und Welt nicht zurückfalle, sondern immerdar je stärker und stärker werde. Denn das neue Leben soll also gethan sein, daß es stets zunehme und fortfahre." Und trotzdem soll Leib und Blut Christi auch denen zu Theil werden, deren sittlicher Zustand den Genuß der Heilsgüter hindert. Ja noch mehr, der große Katechismus bezeugt, nachdem er darauf hingewiesen, daß im Sakrament des Abendmahls Christus die Vergebung der Sünde durch das Wort für den Glauben anbiete oder verheiße: „Wer nur ihm solches lässet gesagt sein und gläubet, daß es wahr sei, der hat es; wer aber nicht gläubt, der hat nichts, als der ihm lässet umsonst vortragen und nicht will solches heilsamen Guts genießen." Daß Luther aber den Glauben als Bedingung der Ergreifung des Heilsguts ansicht, dazu veranlaßt ihn — wir sehen ab von den maßgebenden sittlichen Motiven — die Vermittlung durch das Wort: „Weil solcher Schatz gar in den Worten vorgeleget

wird, kann man es nicht anders ergreifen und zu sich nehmen, denn mit dem Herzen: denn mit der Faust wird man solch Geschenk und ewigen Schatz nicht fassen."*) Die Abendmahlslehre Luthers reißt das Heilsgut und Heilsmittel von einander los, um das eine der ethischen Sphäre zu überweisen, das andere in die Reihe der physisch-kosmischen Existenzen aufzunehmen.

---

## § 15.

Während das Heilsgut im Abendmahl in Verbindung mit dem Heilspfand, Leib und Blut, dargereicht wird, selbst aber durch das Wort Gottes sich vermittelt und im Glauben subjektive Wirklichkeit empfängt, so eignet die Absolution dem Individuum das Heilsgut durch das Wort Gottes für den Glauben an. Noch 1518 erscheint ihm die Absolution als Sakrament, und auch in der Entwicklung seines Werthes schließt er sich an die hergebrachte Eintheilung in drei Stücke an. Aber in der Bestimmung der drei Stücke weicht er völlig ab. Das erste Stück, sagt er im „Sermon vom Sakrament der Buße"**) vom Jahre 1518, ist die Absolution, das sind Worte des Priesters, die zeigen an, sagen und verkündigen dir, du seiest los, und deine Sünde sei vor Gott vergeben nach Laut und Kraft der — Worte Christi zu St. Petro (Matth. 16, 19). Aber diese Kraft besitzt das Wort des Priesters nicht etwa wegen einer ihm einwohnenden Gabe oder einer ihm zuerkannten Vollmacht, sondern es wirkt weil es Gottes Wort ist, kraft seiner eignen Wahrheit und Autorität. Die Gewalt des Wortes Gottes entspringt nicht aus der amtlichen Stellung dessen, der es verkündet; sondern das Wort des Priesters ist nur wirksam, weil es das Wort Gottes ist. Der Priester ist nur der Mund des Wortes Gottes. „Es folget —, daß die Vergebung der Schuld auch nicht stehet, weder in Papsts, Bischofs, Priesters noch irgend eines Menschen Amt oder Gewalt auf Erden, sondern allein auf dem Wort Christi und dem eignen

*) Bd. X, S. 170—173.
**) Ebendas., S. 1480—1482.

Glauben. Denn er hat nicht wollen unsern Trost, unsere Seligkeit, unsere Zuversicht auf Menschenwort oder That bauen, sondern allein auf sich selbst, auf sein Wort und That. Die Priester, Bischöfe, Päpste sind nur Diener, die dir das Wort Christi vorhalten, darauf du dich wagen und setzen sollst mit festem Glauben als auf einen festen Fels, so wird dich das Wort behalten und müssen deine Sünden also vergeben werden. Darum auch nicht die Worte um der Priester, Bischöfe, Papsts willen, sondern die Priester, Bischöfe, Papst um des Wortes willen zu ehren sind, als die deines Gottes Wort und Botschaft dir bringen, du seiest los von Sünden." Eben deshalb ist die Absolution auch durchaus nicht an das priesterliche Amt gebunden, wenn sie auch geordneter Weise durch dasselbe gereicht wird, sondern jeder Laie kann sie spenden und sie ist in seinem Munde ebenso wirksam wie im Munde des Priesters, wenn der Empfänger dem Worte der Vergebung Glauben schenkt. „Daß in dem Sakrament der Buße und Vergebung der Schuld nichts mehr thut ein Papst, Bischof, denn der geringste Priester; ja, wo ein Priester nicht ist, eben soviel thut ein jeglich Christenmensch, ob es schon ein Weib oder Kind wäre. Denn welch Christenmensch zu dir sagen kann: Dir vergiebt Gott deine Sünde in dem Namen Christi und du das Wort kannst fahen mit einem festen Glauben, als spräche es Gott zu dir, so bist du gewiß in demselben Glauben absolvirt. So ganz und gar liegt all Ding am Glauben auf Gottes Wort. — — Doch soll man die Ordnung der Obrigkeit halten und nicht verachten; allein, daß man nicht irre im Sakrament und seinem Werk, als wäre es besser, so es ein Bischof oder Papst gäbe, denn so es ein Priester oder ein Laie gäbe." „Die Gewalt, die Sünde zu vergeben, ist nichts Anderes, denn daß ein Priester, ja, so es noth ist, ein jeglich Christenmensch mag zu den andern sagen und so er ihn betrübt und geängstigt sieht in seinen Sünden, fröhlich ein Urtheil sprechen: Sei getrost, dir sind deine Sünden vergeben, und wer das aufnimmt und glaubet es als ein Wort Gottes, dem sind sie gewißlich vergeben."*) Diese Macht, die Sünde zu vergeben, ist das Eigenthum der Gemeinde des

*) Bd. X, S. 1492—1493.

neuen Bundes, im alten Bunde waren nur einzelne von Gott besonders Berufene damit betraut. „Diese Gewalt, die Sünde zu vergeben und also ein Urtheil an Gottes Statt fällen, hat im Alten Testament weder oberster noch unterster Priester gehabt, noch König, noch Propheten noch jemand im Volk, es wurde ihm denn sonderlich befohlen von Gott, als Nathan über den König David. Aber im Neuen Testament hat sie ein jeglicher Christenmensch, wo ein Priester nicht da ist, durch die Zusagung Christi, da er sprach zu Petro: Alles, was du wirst lösen auf Erden, soll los sein im Himmel. Denn so das allein zu Petro wäre gesagt, so hätte er, Matth. 18, 18, nicht zu allen insgemein gesagt: Was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los sein. Da redet er zu der ganzen Christenheit und einem Jeglichen insonderheit."

Die Frucht des priesterlichen Wortes ist die Vergebung der Sünden als eine Erfahrung des Herzens und Gewissens. „Das andere ist die Gnade, Vergebung der Sünde, der Friede und Trost des Gewissens. Darum heißt es ein Sakrament, ein heilig Zeichen, daß man die Worte höret äußerlich, die da bedeuten die geistlichen Güter inwendig, davon das Herz getröstet wird und befriedet."

Dieser Friede zieht aber nur in ein gläubiges Herz ein. Die Sündenvergebung ist an den Glauben geknüpft. Das Wesen des Glaubens aber besteht in der festen Ueberzeugung von der Wahrheit und Wirklichkeit des Wortes der Sündenvergebung. „Das dritte ist der Glaube, der da vestiglich dafür hält, daß die Absolution und Worte des Priesters seien wahr in der Kraft der Worte Christi: Alles, was du lösest, soll los sein u. s. w. Ohne Glauben ist die Absolution unwirksam, wie alle Sakramente. Von ihm hängt es ab, daß die Sakramente wirken, was sie bedeuten und Alles wahr wird, was der Priester sagt. Denn wie du glaubest, so geschieht dir. Ohne welchen Glauben alle Absolution, alle Sakramente umsonst sind, ja mehr schaden denn frommen." Damit tritt Luther der katholischen Lehre gegenüber, indem er die Vergebung an keine persönliche Dignität knüpft, weder an Zustände des Gemüths noch an Gesinnungen oder Handlungen. Die Vergebung ist Begnadigung, und zwar ein

schlechthin freier Akt Gottes, der durch keine menschlichen Verdienste bedingt ist. Dem Menschen kommt es nur zu, diese Gnade sich gläubig anzueignen. „Die Vergebung der Schuld und der himmlische Ablaß wird niemand gegeben um der Würdigkeit willen seiner Reue für die Sünde, noch um der Werke willen der Genugthuung." Denn „wiewohl die Reue und gute Werke nicht nachzulassen sind, ist doch auf sie keinerlei Weise zu bauen, sondern allein auf die gewissen Worte Christi, der dir zusagt: Wenn dich der Priester löset, sollst du los sein." Dieser Glaube darf auch keineswegs als etwas sittlich Werthloses angesehen werden, denn er ist Vertrauen an und auf den Herrn, und der Unglaube seinem Worte gegenüber ist Mißtrauen gegen ihn selbst*). „So du nicht gläubest, daß wahr sei, daß deine Sünden vergeben und los sind, so bist du ein Heide, Unchriste, und ungläubig deinem Herrn Christo, das die allerschwerste Sünde ist wider Gott. Und bei Leibe gehe nicht zum Priester, so du deiner Absolution nicht gläuben willst, du verwirkest deinen großen Schaden mit deinem Unglauben." Ja der Glaube an die Wahrheit der Absolution hängt mit dem Glauben an die Wahrheit des Christenthums eng zusammen. Denn die Vergebung der Sünde ist der Inhalt des Evangeliums und die Absolution ist die individuelle Zueignung der vergebenden Gnade; und da sie damals Luther noch als Sakrament erschien, also als ein durch ein besonderes Zeichen gestütztes Wort, so war ihm der Unglaube gegen das Wort der Absolution um so strafwürdiger, als er sich gegen Veranstaltungen richtete, an denen Gottes Erbarmen sich zur menschlichen Schwachheit herabgelassen hatte. „Denn uns doch ohn' das geboten ist, in Gottes Gnaden zu gläuben, und hoffen, daß unsere Sünden seien uns vergeben, wie vielmehr sollst du denn das gläuben, wenn er dir desselben ein Zeichen giebt durch einen Menschen. Es ist keine größere Sünde, denn daß man nicht gläubet dem Artikel Vergebung der Sünde, wie wir beten im täglichen Glauben. Und diese Sünde heißt die Sünde wider den heiligen Geist." Der Mensch soll im Glauben absehen von sich selbst, von seiner Sünde, die ihn des Wohlgefallens Gottes unwürdig macht; von

---

*) a. a. O., S. 1482—1483.

seiner Reue, die nimmer ausreichend ist, und einzig und allein fröhlich und getrost sich der göttlichen Vergebung verheißenden Gnade anvertrauen*). „Du sollst aber nicht allererst disputiren, ob deine Reue genugsam sei oder nicht; sondern deß gewiß sein, daß nach alle deinem Fleiß deine Reue ungenugsam sei und darum zu Gottes Gnaden fliehen, sein genugsam gewisses Wort im Sakrament hören, mit freiem fröhlichem Glauben aufnehmen und gar nicht zweifeln, du seist zu Gnaden kommen: nicht durch deine Verdienste oder Reue, sondern durch seine gnädige göttliche Barmherzigkeit, die dir lauter umsonst Vergebung der Sünde zusagt, anbeut und erfüllt." Wer nicht glaubt, für den ist die Absolution unwirksam, denn sie wirkt nicht magisch. Die Absolution ist eine Botschaft Gottes, aber ob sie jemand annimmt oder zurückweist, hängt davon ab, ob er glaubt oder nicht, oder supranaturalistisch ausgedrückt, ob Gott den Glauben giebt oder nicht. Die Realität des Wortes der Absolution verbürgt nicht die Realität der Wirkung in dem Subjekt, an welches es gerichtet ist. Der Priester soll freilich seelsorgerisch danach forschen, ob der Glaube vorhanden ist oder nicht, aber Gewißheit darüber zu erlangen ist ihm nicht möglich. „Im Sakrament bringt der Priester in seinem Wort Gottes Botschaft von der Sünden- und Schuldvergebung; darum sollte er wahrlich auch am meisten fragen und sehen, ob der Mensch der Botschaft auch empfänglich wäre, der nimmermehr, denn durch den Glauben und Begierde derselben Botschaft empfänglich werden mag."**) „Der Priester muß ungewiß sein an deiner Reue und Glauben, da liegt auch nichts an. Es ist ihm genug, daß du beichtest und eine Absolution begehrest, die soll er dir geben und ist sie dir schuldig. Wie aber die gerathen werde, soll er Gott und deinem Glauben lassen befohlen sein."***)

„Wo aber der Glaube nicht ist, hilft's nicht, obgleich Christus und Gott selbst das Urtheil spräche, denn Gott kann niemand geben, der es nicht will haben. Der will es aber nicht haben,

*) S. 1485.
**) S. 1489.
***) S. 1485.

der nicht gläubt, daß es ihm geben sei, und thut dem Worte Gottes eine große Unehre. — Also siehest du, daß die ganze Kirche voll ist Vergebung der Sünde, aber wenig sind ihr, die sie aufnehmen und empfahen, darum, daß sie es nicht gläuben und wollen sich mit ihren Werken gewiß machen."*) „Also ist es wahr, daß ein Priester wahrhaftig die Sünde und Schuld vergiebt, aber er mag dem Sünder den Glauben nicht geben, der die Vergebung empfähet und aufnimmt, den muß Gott geben. Nichtsdestoweniger ist die Vergebung so wahrhaftig wahr, als wenn's Gott selber spräche, es hafte durch den Glauben oder nicht"**).

So steht der Glaube im Mittelpunkt des Sakraments, als entscheidende sittliche That der Heilsaneignung. Dennoch ruht er auf sittlichen Voraussetzungen und heischt sittliche Folgen. Luther fordert, daß die Reue dem Glauben vorangehe. Daher sagt er: „Sünde und Reue und gute Werke soll man in Predigten handeln vor dem Sakrament und Beichte"***). Und auf der andern Seite verlangt auch er gute Werke. Aber diese bestehen nicht in einzelnen von der Kirche gebotenen Handlungen, sondern im Gott gefälligen christlichen Wandel. „Von der Genugthuung sei jetzt genug, daß die beste ist nimmer sündigen und seinem Nächsten alles Gutes thun, er sei Feind oder Freund, von welcher man auch selten handelt, nur mit aufgesetztem Beten will man alles bezahlen"†).

So nothwendig aber die Reue auf der einen, die Bewährung in guten Werken auf der andern Seite ist, so gehören sie doch nicht zum Sakrament der Buße, dies ist nur in den drei Stücken Absolution, Glauben und Frieden begründet. Ebenso wenig ist die Beichte ein Moment des Sakraments. Für nothwendig erscheint ihm dieselbe nur in einem beschränkten Maße. „Man mag die tägliche Sünde nicht dem Priester, sondern allein Gott bekennen — — so gehöret in die heimliche Beichte keine Sünde,

*) S. 1492.
**) S. 1493.
***) S. 1489.
†) S. 1491.

denn die man öffentlich für Todsünde erkennt und die das Gewissen zur Zeit drücken und ängsten. — — Doch ist es nicht ohne Besserung, daß man auch die geringen Sünden beichtet, sonderlich so man sonst keine Todsünde weiß." Ja, die Absolution fordert gar nicht durchaus, daß eine Beichte vorangegangen ist. Denn sie will vor allem den Glauben an die vergebende Gnade Gottes erzeugen. „Und ob einer schon nichts beichtete, dennoch wäre die Absolution und Gottes Wort vielmals zu hören nütze, um desselben Glaubens willen, daß man also sich gewöhne der Sünden Vergebung zu gläuben."

Eine große Umwandlung vollzog Luther in der Lehre von der Buße. An die Stelle der drei Faktoren, der contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis setzte er das Wort der Vergebung, die Absolution; den Glauben und den Frieden des Herzens. Die contritio cordis war ihm Voraussetzung, die satisfactio operis Folge des Sakraments, die confessio oris ein untergeordneter Anlaß desselben, allenfalls entbehrlich. Die Umgestaltung hat eine zwiefache Tendenz. Einmal fordert sie in höherem Maße die Richtung auf das Innere, dann betont sie das Wort Gottes im Gegensatz zu dem menschlichen Thun, das ausschließlich in der bisherigen Anschauung betont war. Er hat das sacrificium zum sacramentum erhoben. Das Wort der Vergebung, der Friede des Herzens, ja auch der Glaube erscheint als Gottes Werk.

---

## § 16.

Diesen Standpunkt hat Luther festgehalten. Die „Kurze Anweisung, wie man beichten soll" von 1519 legt den Schwerpunkt auf die Beichte des Herzens vor Gott, die der Beichte vor dem Priester vorangehen muß. Die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft aus dem Jahr 1520 verlegt die Beichte und Absolution aus dem Gebiet der kirchlichen objektiven Ordnung und Disziplin in die Sphäre der individuellen Seelsorge, die nicht nur der Priester an der Gemeinde, die vielmehr alle Glieder der Gemeinde an einander auszuüben berechtigt und verpflichtet sind;

er erkennt in Beichte und Absolution besondre Gestalten der christlichen Bruderliebe. Das Sakrament der Buße ist eine Frucht der frei sich entwickelnden christlichen Gesinnung. Eben deshalb hat es auf Anerkennung und Pflege Anspruch. „Die heimliche Beichte, die jetzt gebräuchlich ist, ob sie schon aus der Schrift nicht mag bewähret werden, gefällt sie mir doch wunderbarlich wohl und ist doch nütz und nothwendig; und ich wollte nicht, daß sie nicht wäre; sondern ich freue mich, daß sie ist in der Kirche Christi. Denn sie den bekümmerten Gewissen eine einzige Hilfe ist. Sintemal, wenn also unserm Bruder sein Gewissen aufgewecket und das Böse, das verborgen lag, treuherzig entdecket ist, empfahen wir ein Wort des Trostes aus dem Mund unsers Bruders, von Gott gesprochen, welches, so wir es mit dem Glauben annehmen, machen wir uns befriediget in der Barmherzigkeit Gottes, welcher durch den Bruder mit uns redet."*) Daß Luther in dieser Schrift den Sakramentscharakter im engeren Sinne der Beichte und Absolution abspricht, haben wir schon oben wahrgenommen. Fällt so die Beichte unter den Maßstab des individuellen Bedürfnisses, so kann sie, wenn dies fehlt, entbehrlich werden, wenn auch zweifelhaft sein mag, ob ein solcher der Beichte nicht bedürfender Seelenzustand häufig eintreten, und wenn auch deshalb die Beichte für die Meisten eine segensreiche Handlung bleiben wird. So urtheilt Luther in den „Sermonen wider Karlstadts Neuerungen" von 1522: „Wer sich nun mit den Sünden beißt und deren gern los wäre, will er einen gewissen Trost und Spruch hören, damit er sein Herz stille: der gehe hin und klage seine Sünde in geheim seinem Bruder, bitte ihn um eine Absolution und um ein tröstlich Wort. Gibt er dir nun eine Absolution und saget dir zu, deine Sünden sind dir vergeben, du habest einen gnädigen Gott und barmherzigen Vater, der dir deine Sünde nicht will zurechnen: so gläube dieser Zusage und Absolution frisch und fröhlich und sei gewiß, daß dir Gott solche Zusage selbst thue durch deines Brudern Mund." „Wer aber einen vesten starken Glauben hat zu Gott und ist gewiß, seine Sünden sind ihm vergeben, der mag diese Beichte wohl

*) Bd. XIX, S. 104.

lassen anstehen und allein Gott beichten. Aber wieviel sind ihrer, die solchen vesten starken Glauben und Zuversicht zu Gott haben? Es sehe ein Jeglicher hier auf sich selbst, daß er sich nicht verführe. Darum habe ich gesagt und sage es noch, daß ich mir diese heimliche Beichte nicht will nehmen lassen. Ich will auch niemand darzu zwingen oder gezwungen haben, sondern einem Jeglichen frei heimstellen."*) Ebenso spricht sich das Marburger Colloquium aus: „daß die Beicht oder Rathsuchung bei seinem Pfarrherrn oder Nächsten wohl ungezwungen und frei sein soll, aber doch fast nützlich den betrübten, angefochtenen oder mit Sünden beladenen oder in Irrthum gefallenen Gewissen, allermeist um der Absolution oder Tröstung willen des Evangelii, welches die rechte Absolution ist"**). Soweit aber die Beichte nicht sowohl dem individuellen Bedürfniß freigegeben ist, sondern vielmehr den Werth einer gottesdienstlichen Ordnung beanspruchen darf, besteht sie nicht sowohl in dem Bekenntniß einzelner Sünden, sondern vielmehr im einzelnen Geständniß der Schuld, in einer Belebung des Schuldbewußtseins und in einer erneuten Aneignung der Gnade. So schreibt Luther an Jakob Montanus 1523: „Certissimum habeo — licere in totum omittere indicem singulorum peccatorum satisque esse generali confessione peccatorum petere solatium evangelii et remissionis peccatorum"***).

Die Privatbeichte sollte der individuellen Freiheit überlassen bleiben, aber Luther hat, wie wir oben gesehen haben, die Gemeinde weniger in ihrem Sein als vielmehr in ihrem Werden in's Auge gefaßt, sie war ihm nicht sowohl die Gesammtheit der Gläubigen, die den Inhalt ihres Glaubens zu erneuter Aneignung sich bezeugen, sondern vielmehr die Vereinigung der unmündigen, die der Erziehung bedürfen. Von diesem Gesichtspunkt aus wollte nun Luther die Beichte pädagogisch verwerthen, zu einem pädagogischen Institut gestalten. Und zwar war es nicht vorwiegend die ethische als vielmehr die intellektuelle Wirkung, die Luther ins

*) Bd. XX, S. 60.
**) Bd. XVII, S. 2359—2360.
***) de Wette, Bd. II, S. 358.

Auge faßte. Die Beichte sollte in den Dienst der katechetischen Bildung treten. Vor der Abendmahlsfeier sollte ein Katechismusverhör stattfinden. Wie die mittelalterliche Kirche das christliche Bewußtsein durch die mit katechetischem Charakter versehene Beichte zu pflegen suchte, so wollte auch Luther durch die Beichte die evangelisch-protestantische Wahrheit zum Eigenthum einer noch in mancher Hinsicht katholischen Anschauungen ergebenen Bevölkerung machen. So schreibt Luther in der „Warnungsschrift an den Rath zu Frankfurt a. M." 1533: „das thun wir nicht um der Verständigen willen; denn unser Pfarrherr, Kaplan, M. Philippus und solche Leute, die wohl wissen, was Sünde ist, von denen fordern wir der keines. Aber weil die liebe Jugend täglich daher wächst und der gemeine Mann wenig verstehet, um derselben willen halten wir solche Weise, auf daß sie zu christlicher Zucht und Verstand erzogen werden. Denn auch solch Beichten nicht allein darum geschieht, daß sie Sünde erzählen, sondern daß man sie verhöre, ob sie das Vater-Unser, Glauben, zehen Gebot und was der Katechismus mehr giebt, können. Denn wir wohl erfahren haben, wie der Pöbel und die Jugend aus der Predigt wenig lernet, wo sie nicht insonderheit gefragt und verhöret wird. Wo will man aber das besser thun und wo ist's nöthiger, denn so sie sollen zum Sakrament gehen."*) Und in den Tischreden bekennt er: „Das ist die fürnehmste Ursache, daß wir die Beichte behalten, auf daß der Katechismus sonderlich repetirt und gehöret werde, ob man denselbigen auch könne und verstehe". Er selbst freilich will aus unmittelbar religiösem Bedürfniß sie nicht entbehren: „Wiewohl ich sie mein Leben lang nicht unterlassen will, denn da absolvirt und spricht mich von Sünden los, nicht ein Mensch, sondern Gott selber"**).

Wenn nun auf diese Weise die Privatbeichte nicht mehr ihren Schwerpunkt in der individuellen Aneignung der Sündenvergebung suchen durfte, so mußte diese andre ihr geweihte Sphären wählen. Die Feier des Abendmahls war die eine Stätte, die sie aufnahm,

*) Bd. XVII, S. 2449.
**) Bd. XXII, S. 878.

die evangelische Predigt die andere. Die Abendmahlsfeier und die öffentliche Verkündigung des Worts der Gnade wurden die Handlungen, durch welche die Absolution der Gemeinde dargeboten wurde. So mußte die Beichte nothwendig den Charakter eines besonderen Weges, die Gnade zu ergreifen, verlieren und an die Predigt und das Sakrament abtreten. Und in der That, bestand denn ein wirklicher Unterschied zwischen der Absolution in der Beichte und in der Predigt? Beide bieten der Gemeinde das Heil dar, beide knüpfen es an die Bedingung des Glaubens, und wenn ja allerdings hier die Form der Absolution mehr universellen, dort mehr individuellen Charakter trägt, so macht doch Luther die Wahl der individuellen Form ganz vom individuellen Bedürfniß abhängig. Sie wird so in das Gebiet der individuellen Seelsorge verpflanzt und verliert ihre Bedeutung als eine für alle Glieder der Gemeinde nothwendige Funktion. In diesem Sinne schreibt Luther 1533 an den Rath zu Nürnberg*):

„Wiewohl wir die Privatabsolution für sehr christlich und tröstlich halten, und daß sie soll in der Kirchen erhalten werden, — — so können und wollen wir doch die Gewissen nicht so hart beschweren, als sollt' keine Vergebung der Sünden sein, ohn' allein durch Privatabsolution. — — Wiewohl die Predigt und promissiones gemeine Reden sind; so soll doch ein jeder merken, daß sie universales sind, und soll sich selbs davon nicht ausschließen, sondern sich der annehmen, als eines eigen und besondern Worts, dieweil Gott allein geboten hat, seine Verheißung zu gläuben."

„Dieweil das gemein Evangelium Gottes Wort ist, dem wir zu gläuben aus Gottes Befehl und Gebot schuldig sind: wo derselbig Glaube ist, da muß ja Vergebung und Seligkeit sein. Also ist das Evangelium selbs eine gemeine Absolution; denn es ist eine Verheißung, deren sich alle und ein jeder insonderheit annehmen sollen, aus Gottes Befehl und Gebot — — die Jurisdiction gehöret zu öffentlichen Sünden; darneben sind vielmehr heimlicher Sünde, welche man nicht anders binden und strafen kann, denn ingemein durchs Predigtamt. Also bindet die Predigt

*) de Wette, Bd. IV, S. 481—482.

alle Ungläubigen und gibt dagegen zugleich allen Gläubigen Vergebung, ja auch demjenigen, so durch die Jurisdictio gebunden: wenn er durch die Predigt wieder zum Gehorsam und Glauben käme, so wäre ihm für Gott vergeben; wiewohl er sich hernach wiederum mit der Kirche auch versühnen soll, als die er auch beleidiget hat. Daß auch gedachte Absolution conditionalis ist, ist sie, wie sonst eine gemeine Predigt; und eine jede Absolution, beide gemein und privat, hat die Conditio des Glaubens; denn ohne Glauben entbindet sie nicht, und ist darum nicht ein Feilschlüssel."

So will denn Luther die Privatbeichte nicht aufgehoben wissen, aber er untergräbt ihre dogmatischen Wurzeln. Sie soll als pädagogisches Institut bewahrt bleiben, das theils den Unterricht und die religiöse Bildung der Unmündigen ins Auge fassen, theils Anlaß bieten soll, seelsorgerlich auf die Gewissen der Gemeindeglieder einzuwirken. Besonders soll die Privatbeichte der Abendmahlsfeier vorangehen, und so ein Mittel werden, Unwürdige vom Sakrament fernzuhalten. So sagt der Unterricht der Visitatoren von 1538: „Doch wäre es gut, daß man die Leute zu der Empfahung des Sakraments vermahnete. Es soll auch niemand zur Empfahung des hochwürdigen Sakraments zugelassen werden, er sei denn zuvor verhöret und befragt, damit man dem Leibe Christi keine Unehre thue."*) Der Standpunkt, den Luther einnahm, war haltbar, so lange der Pfarrer ein patriarchalisches Ansehen genoß und insoweit musterhafte, mit der Gabe der Geisterprüfung ausgerüstete Männer das kirchliche Amt verwalteten. Wer aber konnte jemanden, den der Pfarrer einer Privatbeichte für bedürftig hielt, während er glaubte, sie entbehren zu können, nöthigen, sich der Privatbeichte zu unterziehen, wenn das wachsende Selbstbewußtsein der Gemeinde sich der Regierung des Pfarrers entgegenstellte! Und wer bürgte dafür, daß der Pfarrer sich nicht im Irrthum befand! Die Urtheile Luthers über die Privatbeichte beweisen deutlich, daß sie auf dem Boden der evangelischen Kirche nicht gedeihen konnte und den Keim des Todes in sich trug. Ein sehr deutliches und prägnantes Bild der Wider-

*) Bd. X, S. 1964.

sprüche, an denen Luthers Auffassung leidet, bietet der „Unterricht der Visitatoren"*): „Die päpstliche Beichte ist nicht geboten, nehmlich alle Sünden zu erzählen, das auch unmöglich ist. — — Doch soll man die Leute um viel Ursach willen vermahnen und beichten, sonderlich die Fälle, darinnen sie Raths bedürfen und die sie am meisten beschweren. Man soll auch niemand zum heiligen Sakrament gehen lassen, er sei denn von seinem Pfarrherrn insonderheit verhöret, ob er zum heiligen Sakrament zu gehen geschickt sei. — — Nun unehren das Sakrament nicht allein, die es unwürdig nehmen, sondern auch, die es mit Unfleiß Unwürdigen geben. Denn der gemeine Pöbel läuft um Gewohnheit willen zum Sakrament und weiß nicht, warum man das Sakrament brauchen soll. Wer nun solches nicht weiß, soll nicht zum Sakrament zugelassen werden. Zum Gebrauch des Sakraments in solchem Verhör sollen die Leute auch vermahnet werden zu beichten, daß sie unterrichtet werden, wo sie irrige Fälle hätten in ihrem Gewissen, auf daß sie Trost empfahen, wo rechte reuige Herzen sind, so sie Absolution hören. — — Diejenigen ungezwungen, zuvor so sie wohl im Glauben und in Lehre Christi berichtet sind, so alleine Gott beichten wollen und das Sakrament darauf nehmen; die soll man nicht weiter zwingen. Denn es nimmt's jeder auf sein Gewissen." Wie Luther die Beichte und Absolution, ihres sakramentalen Charakters entkleidet, doch in Beziehung zum Sakrament des Abendmahls brachte, so hat er sie auch in ein nahes Verhältniß zum Sakrament der Taufe gestellt. Die göttliche Gnade ist in der Taufe die Grundlegung des neuen Lebens geworden. Aber dies Leben entwickelt sich nicht normal, der Ruf der göttlichen Gnade wird überhört, ihre Gaben werden mißachtet, in der Buße kehrt die verirrte Seele zur Taufgnade zurück. Der große Katechismus erklärt: „Also ist die Buße nichts anders denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe, daß man das wiederholet und treibet, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat." Die Absolution, an Buße und Glauben geknüpft, ist die ideelle Substanz

*) Bd. X, S. 1943—1944.

sowohl der Sakramente, die nur durch die Verknüpfung mit sinnlichen Zeichen ein eignes Sein besitzen, wie der Predigt, die nur durch die Form der Darstellung, die begründet, entwickelt und anwendet, und durch den Blick auf die Gesammtgemeinde, sich unterscheidet."

---

## § 17.

Das Wort Gottes, in schriftgemäßer Predigt verkündet, in den Sakramenten durch sichtbare Zeichen dem Glauben des Einzelnen vermittelt, in der Absolution der trostbedürftigen, bußfertigen und gläubigen Seele in einer seinen Kern zusammenfassenden Weise dargereicht, bildet das göttliche Fundament des evangelischen Gottesdienstes, die himmlische Substanz, aus der die Gemeinde sich nährt. Im Glauben eignet sie sich das im Wort Gottes gegenwärtige und durch dasselbe kräftige Heil an, und im Gebet spricht sich dieser Glaube aus und wird zum Wort des Menschen, das auf Gottes Wort antwortet. So gestaltet sich der Gottesdienst zur Wechselrede zwischen dem Gott, der in Christo der Menschheit das Heil bereitet hat und die Verheißung des Heils dem Glauben gewährt, und der Gemeinde, die im Gebet ihr Heilsbedürfniß ausspricht und für die Heilsgabe Dank opfert. So bestimmt Luther den Zweck des Gottesdienstes in der Predigt zur Einweihung der Schloßkirche zu Torgau aus dem Jahr 1544: „daß wir auf Zeit und Ort, da wir deß eins sind, zusammen kommen, Gottes Wort handeln und hören, und Gott unsere und andere gemeine und sondere Noth vortragen und also ein stark kräftig Gebet gen Himmel schicken, auch mit einander Gottes Wohlthat mit Danksagung rühmen und preisen". „Man kann und soll wohl überall, an allen Orten und alle Stunden beten; aber das Gebet ist nirgend so kräftig und stark, als wenn der ganze Haufe einträchtiglich mit einander betet." Wie aber im Gebet der Mensch vor dem Angesichte Gottes erscheint und willig sich seinem Blicke darstellt, so ist in seinem Worte Gott selbst gegenwärtig und erschließt und bezeugt sich denen, die es im Glauben aufnehmen. Das Gebet im Namen Jesu schließt das

Wort Gottes in sich und wird so zu einer Gegenwart des Menschen vor Gott, die auf der Gegenwart Gottes im menschlichen Herzen ruht. Desto kräftiger erweist sie sich in und an dem gläubigen Bewußtsein, je mehr, einem elektrischen Strom gleich, Glaube und Gebet der Gemeinde der einzelnen Seele sich mittheilen. Dann wird die Gemeinde und jedes ihrer Glieder von der Gegenwart Gottes erfüllt und zu seinem Tempel erbaut. „Wo keine andere Frucht davon folgete, so wäre doch dies überaus genug, ihrer seien zween oder drei oder ein ganzer Haufe bei einander, daß Christus selbst will bei ihnen gegenwärtig sein. Da wird gewißlich auch Gott der Vater und heilige Geist nicht außen bleiben und die heiligen Engel nicht weit davon sein; der Teufel aber mit seinem höllischen Haufen nicht gerne nahe dabei sein." *) Und ebenso spricht sich Luther im Kommentar zur Genesis aus. Hier erinnert er daran, „daß zweierlei Priesterämter sind, und von Anfang der Welt allezeit auch gewesen sind. Das eine ist, lehren, welches auf der Kanzel oder Predigtstuhl geschiehet oder auch in der Absolution, darinnen ich dir Gottes Gnade gebe, die mit dem Blut Christi bestätiget ist. Das andere priesterliche Amt ist, für sich und andere beten, welches nach der Prediget pfleget zu geschehen; denn auf eine jede gute Predigt soll ein Vaterunser folgen. — — — Dieses sind die zwei priesterlichen Aemter, nämlich Gott reden hören und mit Gott reden, der uns höret; daß man herab- und hinaufsteige. Durch den Segen, durch die Predigt und Austheilung der heiligen Sakramente steiget Gott hernieder zu uns und redet mit mir; da höre ich ihm zu und steige wiederum hinauf und rede Gott in die Ohren, der mein Gebet höret." **)

---

*) Bd. XII, S. 2492—2494.

**) Bd. II, S. 539—540.

# IV.
# Die Mittel des Kultus.

## § 18.

Soll der Inhalt des Gottesdienstes sich dem Bewußtsein der Gemeinde zueignen, so muß der Werth, den er für dasselbe besitzt, in äußerer Darstellung und Handlung sich ausprägen. Erst so sättigt er sich völlig mit den Erregungen des Gemüths, die er nothwendig weckt, die ihn begleiten und in denen er die innere vollendete Gestalt gewinnt. Erst so wird er zum Eigenthum der ganzen Persönlichkeit, die ihres inneren Besitzes nur froh wird, wenn sie ihm eine äußere, relativ selbständige, vom Subjekt gelöste objektive Erscheinung verleiht, in der sie es schaut, um zu klarerer und tieferer Erfassung es wieder als Faktor des subjektiven Lebens in sich zurückzunehmen. Nur so wird auch die sinnliche Seite unseres Bewußtseins befriedigt, das nun an den religiösen Bewegungen des geistigen Lebens Theil nimmt und geeint mit ihnen die Gestaltung eines Gottesdienstes ermöglicht, der ebenso den sinnlichen Stoff mit geistigen Kräften erfüllt und zum Symbol heiliger Ideen weiht, wie er diesen eine Wirklichkeit in den Stoffen der irdischen Welt bereitet. So bildet sich die Reihe feiernder Handlungen, die wir mit dem Namen von Cärimonien bezeichnen. Welchen Werth erkennt ihnen Luther zu? Er sieht in ihnen vor allem keine Thätigkeiten der Kirche, die auf göttlicher Einsetzung, auf einem Stiftungswort ruhen; diese Autorität dürfen nur die Sakramente in Anspruch nehmen, die er mit Rücksicht auf ihre sinnliche Erscheinung auch Cärimonien nennt. Alle anderen Cärimonien sind durch kirchliche Beschlüsse eingeführt worden. Einen Werth haben sie in keiner Hinsicht an und für sich, sie sind, abgesehen von der Gesinnung dessen, der sie begeht, sittlich gleichgültig, sie empfangen nur dadurch einen sittlichen Charakter, daß sie in einer Gott gefälligen Absicht geschehen und aus einem Herzen hervorgehen, das darin seinen Glauben und seine Liebe übt. Er tadelt ferner die Häufung der Cärimonien. Und gewiß

mit Recht, denn es ist ihre Aufgabe, nicht selbständig aufzutreten, sondern nur den Werth zu bezeichnen, den der Inhalt des Gottesdienstes für das Bewußtsein der Gemeinde besitzt. Der konstitutive Faktor des Gottesdienstes ist in der Offenbarung und Gnade Gottes gegeben, er muß daher in den Vordergrund treten, die Cärimonien, das begleitende Element, muß ihm untergeordnet, von ihm abhängig erscheinen. Gottes Wort und That muß des Menschen Wort und That bestimmen, die ethische Religiosität muß die ästhetische Religiosität beschränken und zügeln. Diese grundlegenden Anschauungen über das Wesen der Cärimonie finden wir schon in der Auslegung der neun ersten Psalmen (1519—1521) *).

„Soviel ist gewiß, daß im Neuen Testament nur eine Cärimonie, die von Gott selbst eingesetzt, sei, nehmlich das Sakrament des heiligen Nachtmahls. Und auch dieses ist zu keinem andern Ende geschehen, als daß das Volk darbei zu Anhörung göttlichen Worts und zum Gebet zusammenkommen möchte. Zugleich sollten diejenigen, die durch's Wort bekehret und unterwiesen worden, getauft und durch Empfahung der heiligen Speise gestärket werden. Die übrigen Cärimonien alle sind durch die Satzungen der Kirche eingesetzet und vermehret worden, bis sie endlich heut zu Tage die Kirche selbst zu lauter Cärimonien gemacht und alle Gebote Gottes gänzlich ausgelöscht haben."

„Derowegen sollen wir hier lernen, daß wir weder zur Rechten noch zur Linken abweichen, das ist, daß wir nicht die Cärimonien entweder zu hoch schätzen oder allzusehr verachten, sondern auf der rechten und Mittel-Straße hereingehen und nach Gelegenheit der Zeit selbige zum Theil beobachten, zum Theil fahren lassen. In welchem Stücke uns nichts eine getreuere, gewissere und sichrere Anweisung geben kann als der Glaube selbst und die Liebe."

Derowegen muß man die Cärimonien im Glauben und Liebe gebrauchen, damit sie nützlich sein. Denn ohne diese können sie nichts anders als schädlich und Gelegenheiten zum Verderben sein — — —. Alsdann aber geschehen sie im Glauben und in der Liebe, wenn sie nicht wegen ihrer Nothwendigkeit noch deswegen weil sie gut oder weil sie befohlen sind, geschehen, sondern

*) Bd. IV, S. 1083—1084. 1086—1087.

aus Freiheit des Geistes; das ist, wenn Einer das Vertrauen hat, er gefalle auch in den Dingen Gott, die an und für sich selbst gleichgültig, das ist, weder gut noch böse sind, und sich also vermöge seines Glaubens eine solche Sache zum Gewinn machet, die an und vor sich weder Gewinn noch Schaden ist, und eine Sache, die nicht gut ist, gut macht."

Für die Beschränkung der Cärimonien spricht sich Luther aber auch noch in Folge einer anderen Erwägung aus. Sind sie auch aus der Subjektivität hervorgegangen, so bedarf es doch immer einer besonderen Thätigkeit, die in der objektiven Form der Subjektivität fremd gewordnen Elemente subjektiv wieder zu beleben, und dieser Prozeß vermag nur, wenn er eine kürzere Zeitdauer beansprucht, ohne Ermüdung des handelnden Subjekts sich zu vollziehen. Daher schreibt Luther 1519 an Spalatin*): „Nihil aeque metuendum est in ceremoniis statuendis quam ne spiritus extinguatur, meliusque erit, ut interpolatis horis pauca singulis agant, quam si uno tenore omnia absolvant: hic enim taediosi, illic alacres erunt."

Bei dieser Stellung konnte Luther den vorgefundnen Bestand kirchlicher Ordnungen und Bräuche unverletzt bewahren oder doch sich auf die Ausscheidung weniger Elemente beschränken. Denn nicht sowohl die Cärimonie selbst, als ihre geistlose Uebung und ihre maßlose Häufung schädigte das religiöse Bewußtsein. So schreibt er 1523 an Nikolaus Hausmann: „Reliquos ritus una cum vestibus et altaribus et vasis non video cur mutemus, cum in his pius esse possit usus et absque ceremoniis vivi in ecclesia dei non possit."**)

Eben deshalb konnte er, wenn es sich um die Neugestaltung des Gottesdienstes handelte, für dieselbe die vollste Freiheit zulassen, damit die individuelle Subjektivität sich religiös ausprägen könne; und diese Weite lag ihm besonders noch insofern nahe, als die ideale oder, wenn man es so nennen will, spiritualistische Richtung Luthers auf dem Gebiet der Liturgie in den äußeren Bestandtheilen des Gottesdienstes die vergänglichen Elemente der

---

*) de Wette, Bd. I, S. 325.
**) Ebendas., Bd. II, S. 430.



Welt erblickte. In diesem Sinn bekennt er 1524 demselben Freunde*): „Imitetur — altera (sc. ecclesia) alteram libere aut suis moribus sinatur frui, modo unitas spiritus salva sit in fide et verbo, quantumvis sit diversitas et varietas in carne et elemento mundi“. Und an Georg, Fürst von Anhalt schreibt Luther 1545: „Non possum ego hoc consilium consulere, ut in omni loco ubique sit uniformitas ceremoniarum.“ **)

Das äußerste Maß in der Geringschätzung der Cärimonien erreicht Luther in einem Brief an Kurfürst Johann von 1530. Er erneuert hier die Behauptung, daß die Cärimonien dem kosmischen Wesen angehören, und überläßt es daher der Obrigkeit als der höchsten Erscheinung des geistigen Kosmos, die kirchlichen Cärimonien zu bestimmen. Er vindicirt so dem jus in sacra auch das jus liturgicum.

„Die Fasten und Feiern, so man sich erbeut, können wir auch nicht weiter annehmen, denn so fern sie von weltlicher Obrigkeit gestellt werden. Denn das heißt Alles weltlich, was man mit Cärimonien schmückt, als Kleider, Gebärde, Fasten, Feiern. Sintemal solches Gott der Vernunft unterworfen und befohlen hat, daß sie frei damit handeln mag, Gen. 2. Denn es ist irdisch Ding und ein Wesen auf Erden, welches Alles unter der Vernunft ist durch das Wort dominamini terrae. Weil nun weltliche Obrigkeit solcher Vernunft höchstes Werk ist, kann sie hierin schaffen und gebieten.“ ***)

Bei der Beurtheilung des Werthes der Cärimonien kam es Luther darauf an, daß zwei Gefahren vermieden würden, die so leicht drohen; einmal der Unordnung zu wehren, dann der Neigung entgegenzutreten, menschliche Einrichtungen mit göttlichen Gesetzen zu verwechseln. So schreibt er daher 1525 an die liefländischen Gemeinden: „So man einerlei Weise vornimmt und setzt, so fällt man drauf und macht ein nöthig Gesetz draus, wider die Freiheit des Glaubens. Setzt man aber und stellet nichts, so fähret man zu und macht so viel Rotten so viel Köpfe

*) de Wette, Bd. II, S. 563.
**) de Wette-Seidemann, Bd. VI, S. 379.
***) de Wette VI, S. 121.

sind, welches denn ficht wider die christliche Einfältigkeit und Einträchtigkeit, davon St. Paulus und St. Petrus so oft lehren." Diesen möglichen Konflikt sollen nun die Gemeinden verhüten, indem sie einmal das Bewußtsein festhalten, daß die Cärimonien freier menschlicher Bestimmung ihren Ursprung danken und keinen Heilswerth besitzen, auch in diesem Sinne ihre Prediger dem Volk die Bedeutung der Cärimonien erklären, indem sie dann aber aus Liebe für das Wohl der Gemeinden das Opfer eigner Meinungen bringen und so die Stiftung einer Gesammtordnung ermöglichen. „Ob nun wohl die äußerlichen Ordnungen in Gottesdiensten, als Messen singen, lesen, taufen, nichts thun zur Seligkeit, so ist doch das unchristlich, daß man drüber uneinig ist und das arme Volk damit irre machet und nicht vielmehr achtet die Besserung der Leute, denn unsern eignen Sinn und Gutdünken. So bitte ich nun auch alle, meine liebe Herren, lasse ein Jeglicher seinen Sinn fahren und kommt freundlich zusammen und werdet sein eins, wie ihr diese äußerlichen Stücke wollet halten, daß es bei euch in eurem Strich gleich und einerlei sei und nicht so zerrüttet, anders hie, anders da gehalten werde, und damit das Volk verwirret und unlustig macht. Denn obwohl die äußerlichen Weisen frei sind und, dem Glauben nach zu rechnen, mit gutem Gewissen mögen an allen Orten, zu aller Stunde, durch alle Personen geändert werden, so seid ihr doch, der Liebe nach zu rechnen, nicht frei, solche Freiheit zu vollziehen; sondern schuldig, Acht darauf zu haben, wie es dem armen Volk leidlich und besserlich sei. Wo nun euer Volk sich daran ärgert, daß ihr so mancherlei Weise uneinige Weise führet und irre drüber wird, da hilft euch nicht, daß ihr wollt vorgeben: Ja, das äußerliche Ding ist frei, ich will's an meinem Ort machen, wie mir's gefällt; sondern ihr seid schuldig zuzusehn, was anderen daran gelegen ist, und solche Freiheit des Glaubens vor Gott im Gewissen zu halten und doch daneben zu Dienst gefangen zu geben, dem Nächsten zu gut und Besserung. Doch daneben muß ein Prediger gleich wohl wacker sein und bei dem Volk anhalten und mit Fleiß unterrichten, daß sie solch einträchtige Weise nicht annehmen für nöthige Gebote, als müsse es also sein und Gott wolle es nicht anders haben; sondern daß man ihnen sage, wie

es nur darum geschiehet, daß sie daran gebessert und erhalten werden, damit die Einigkeit des christlichen Volks auch durch solche äußerliche (die sonst an ihnen selbst nicht von Nöthen sind) bestätiget werde. Denn dieweil der Cärimonien oder Weisen keine Noth ist zum Gewissen oder zur Seligkeit und doch nütze und nöthig äußerlich das Volk zu regieren, soll man sie auch nicht weiter treiben noch annehmen lassen, denn daß sie dienen, Einigkeit und Friede zwischen den Leuten zu erhalten. Denn zwischen Gott und dem Menschen macht der Glaube Friede und Einigkeit." *) So schreibt er andrerseits im „Bedenken von Wiederaufrichtung der päpstischen Cärimonien" von 1543: „Wo erstlich das Wort ungehindert allenthalben rein gepredigt und angenommen wird und Platz behält, ist leichtlich Rath zu finden, etliche Cärimonien, so zur Besserung dienen, zu ordnen. Ohne das Wort aber taugen Cärimonien nichts, ja thun nur Schaden. — Wir haben allhier das Aufheben des Sakraments abgeschafft um keiner andern Ursache willen, um unsere Freiheit dadurch anzuzeigen, daß wir Herren, nicht Knechte der Cärimonien seien und wollen übereinstimmen mit den Kirchen in Sachsen. Sind doch bereit, dasselbe Aufheben wiederum anzurichten, wenn es andern Kirchen nützlich wäre, sonderlich dadurch die Freiheit des Gewissens zu vertheidigen und zu erhalten; welche Freiheit der Satan zu allen Zeiten, an allen Orten durch Cärimonien angefochten, nachgestellt und oft in schwerere Knechtschaft gebracht hat, denn das Gesetz an ihm selber ist." **) Und der „Sermon vom Neuen Testament" von 1520 spricht das Wort aus, in dem nicht bloß das liturgische, sondern auch das universale ethische Prinzip des Protestantismus enthalten ist: „Christus hat seine heilige Kirche mit gar wenigen Gesetzen und Werken beladen und mit vielen Zusagen zum Glauben erhoben." ***)

Doch ist Luther das ethisch-ästhetische Bedürfniß nicht entgangen, aus dem die Cärimonien entsprungen sind, wenn er auch auf dasselbe nicht den Nachdruck legt, auf den es Anspruch er-

*) Bd. X, S. 290—292.
**) Bd. XIX, S. 1253—1254.
***) Bd. XIX, S. 1303.

heben darf. Und er that Recht daran, denn seine Aufgabe mußte es nicht sowohl werden, den Werth zur Geltung zu bringen, der ihnen zukommt, sondern den Werth zu zerstören, den sie mit Unrecht sich angemaßt hatten. Wie er aber ihre Bedeutung und ihren Ursprung erkannte und aus dem Wesen gottesdienstlicher Feier abzuleiten wußte, beweist eine Bemerkung im Kommentar zur Genesis: „Cärimonien, wiewohl sie niemand gerecht machen, sind sie doch nöthig. Denn es soll in äußerlichen Cärimonien, Geberden und Sitten auch eine Reverenz und Ehrerbietung gehalten werden, daß man fein ehrlich und züchtig zusammenkomme an dem Orte, da das Wort gelehret wird, da man betet und Gott anrufet, und da sonst der andere Gottesdienst geschiehet — — — wir sollen uns ja in der Kirche, da man zum Gottesdienste zusammenkommt, nicht also halten, wie in der Schenke oder Kretschmer; sondern darzu gehöret ein Ernst und rechter Wohlstand." *) Und damit steht im Einklang die Erklärung in der „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn" 1530: „Nicht daß ich äußerlichen Schmuck ganz verwerfe, sondern, daß er nicht soll ein Gottesdienst heißen, vielweniger diesen einigen rechten Gottesdienst hindern oder verdunkeln; sondern, will er nütze sein, daß er diesen Gottesdienst des Danks fördere und dazu helfe; oder sei verdammt sammt allen andern Werken und Verdienst, damit man Gottes Gnade gewinnen oder kaufen will" **). Und die eben citirte Auslegung der Genesis beansprucht für die Feier der Predigt und des Sakraments eine auch sichtbare Ehrerbietung, indem sie an die durch Wort und Sakrament sich vermittelnde Gegenwart Gottes erinnert. „Wenn schon im Abendmahl des Herrn nichts anders gereichet würde, denn nur allein schlecht Brod und Wein, gleichwie die Sakramentsschwärmer lästern; so ist doch je gleichwohl die Verheißung und Gottes Wort daselbst, und der heilige Geist wirket auch und ist kräftig durch das Wort im Abendmahl. Darum will es sich ja gebühren, daß wir mit aller Reverenz und Ehrerbietung hinzugehen. Wie vielmehr aber gebührt sich solches

*) Bd. I, S. 1339—1340.
**) Bd. X, S. 2679.

zu thun, wenn wir gläuben, daß daselbst auch mit dem Worte der wahre Leib und das wahre Blut Christi ist." „Wenn wir Gottes Wort hören, sollen wir dasselbe, wo nicht mit Kniebeugen, jedoch mit demüthigem Herzen, mit Reverenz und Ehrerbietung, darzu auch mit sonderlicher Gottseligkeit aufnehmen. Also ist es auch gut, daß man das Sakrament des Altars mit Kniebeugen ehre."*)

Weil Luther die Cärimonien so gering achtete, weil sie ihm etwas religiös und sittlich Gleichgültiges waren, hatte er keinen Anlaß, auf ihre Beseitigung zu wirken. Er wollte sich auf die Ausscheidung der Cärimonien beschränken, welche dem Ernst und der Wahrheit des christlichen Bewußtseins widersprächen. Es kam aber noch etwas Andres hinzu, was ihm ein energischeres Eingreifen auf diesem Gebiet verbot. Er sah, wie wir oben gezeigt haben, die Herstellung der äußeren Gottesdienstordnung, die jetzt allein möglich erschien, als ein Provisorium an, das dem Definitivum einer zugleich liturgischen wie disziplinarischen Gemeindegestaltung weichen müsse, die auf den Gesinnungen eines wahrhaft gläubigen und geistlich mündigen Volkes Gottes sich stützen könne. Den Nürnberger Geistlichen schreibt er 1540**): „Laudamus igitur et nos eos, qui etiam in adiaphoris abolent ritus ineptos, ut jejunia, quae aliquid erroris offundunt imperitis. Sed tamen de tota forma politiae ecclesiasticae inter pios tunc deliberandum erit, si qui erunt, qui amplectentur evangelium — — — hortandi etiam erunt illi, ut ceremonias theatricas et indignas christiana gravitate tollant, etiam exemplis, quales sunt statuarum gestationes et aliae similes. Sequamur non ethnica, sed apostolica exempla, et amemus divinitus traditas ceremonias, quarum summa est gravitas et utilitas. Sonent in templis piae et eruditae conciones; habeat populus cantilenas, ex quibus discat, fiant precationes seriae, celebretur synaxis, quoties pii sacramentum petunt. Sed antecedat privata absolutio, quae multis de causis retinenda et restituenda est."

*) Bd. II, S. 2707—2709.

**) de Wette, Bd. V, S. 266.

Predigt, Gesang, Gebet und Sakramentsfeier erscheinen hier als die dem christlichen Bewußtsein entsprechenden Bestandtheile des Gottesdienstes, die er hier, diesem Begriffe den weitesten Umfang zuerkennend, auch Cärimonien nennt. Er stellt den heidnischen Cärimonien die apostolische Ordnung, die von Gott gegebne Institution gegenüber. Mit einer gewissen ironischen Milde urtheilt er über die Cärimonien in den Tischreden. „Der Ornat, Schmuck und Kleidung, so man bei der Messe mit andern Cärimonien im Papstthum braucht, ist genommen zum Theil aus Mose, zum Theil von den Heiden. Denn da die Pfaffen sahen, daß das Volk durch öffentliche Spektakel auf den Markt oder Spielhäuser gezogen ward, und Lust dazu hatte, und die Kirchen dadurch wüste und leer blieben, wurden sie bewegt und verursacht, in den Kirchen auch solche Spektakel und Gaukelspiel anzurichten und einzusetzen, dadurch die Kinder und ungelehrte Leute bewegt und gereizt würden, desto lieber in die Kirche zu gehen und solchem Gaukelspiel und Narrenwerk zuzusehen. Man sehe nur an, was sie am Osterabend für Kinderspiel und Gepräng getrieben haben. Das gefiel jedermann wohl und wäre auch eines Theils fein, wenn nicht der Aberglaube wäre dazu kommen.“ *)

Luther erkennt in den Cärimonien, die er vorfindet, jüdischen und heidnischen Einfluß, aber er weiß auch, daß die Masse des Volks auf einem Standpunkt sich befindet, der einer Pädagogie bedarf, wie sie bei Heiden und Juden angemessen war. Insofern möchte er sie bewahrt wissen, unter der Voraussetzung, daß sie nicht Anlaß werden, auf ihre Begehung als solche Vertrauen zu setzen, sondern vielmehr als ein Weg erscheinen, der dem sinnlichen Bewußtsein gestattet, den in den Cärimonien dargestellten geistigen Gehalt zu erfassen. Luther urtheilt anders, wenn der Blick auf die Kirche der Zukunft fällt, der sein Hoffen und Sehnen gilt; anders, wenn der Zustand der gegenwärtigen Gemeinde, ihre Bedürfnisse und Mängel, sein Gemüth bewegen und seine Arbeit fordern. Das eine Mal wendet er sich idealen Gestalten zu, denen schwerlich je die Wirklichkeit Raum bieten wird; das andre Mal findet er sich billig mit den Ansprüchen der Gegenwart ab

---

*) Bd. XXII, S. 1515.

und beschränkt die Kritik der Idee auf das geringste Maß. Eine Ansicht, die in der Gegenwart des Kultus eine, wenn auch unvollkommene Darstellung seiner Idee erkennt, bleibt ihm fremd.

---

## § 19.

Eine besondre Besprechung heischen Luthers Urtheile über den Gebrauch der Bilder für den Gottesdienst. Wir finden ihn anfangs dieser Frage als einer ziemlich gleichgültigen gegenüberstehen. Daß die Heiligen selbst verehrt würden und nicht ihre Bilder, scheint ihm gewiß. Bedenklich bleibt ihm nur, daß das religiöse Vertrauen auf die Anbetung der im Bilde dargestellten Heiligen gesetzt werde, und deshalb wünscht er, sie wären gar nicht in den Gottesdienst hineingezogen worden. Doch nicht ihre gewaltsame Entfernung räth er an, sondern vielmehr von dem Fortschritt in evangelischer Erkenntniß erwartet er ihre Beseitigung. An Graf Stolberg schreibt er 1522: „Wahr ist's, ich wollte, sie wären aus der Kirche; nicht des Anbetens halben, denn ich fürchte, man anbete die Heiligen selbst mehr, denn die Bilder; sondern nur um des falschen Vertrauens willen, daß man meinet, Gott ein gut Werk und Dienst daran zu thun, unterdessen die Liebe und Treue leidet vergeblich, das man an des Nächsten Nothdurft sollte wenden. — Aber Summa, mit Predigen sollte man solches und alle andere Mißglauben stoßen und brechen, daß zuvor die Herzen durch's reine Evangelium würden davon gezogen; so wird das äußerliche Ding von ihm selber wohl fallen, dieweil es niemand hält. Nun aber die Herzen noch dran hangen mit unwissender Gefahr, so kann man sie nicht zerreißen, man zerreiße die Herzen auch mit." *) Und ebenso spricht er sich im „Sermon gegen Karlstadts Neuerungen" von 1522 aus**): „Um die Bilder ist es auch so gethan, daß sie unnöthig sind; sondern es ist frei gelassen, sie zu haben oder nicht zu haben. Wiewohl es besser

---

*) Bd. X, S. 236—237.
**) Bd. XX, S. 30—31.

wäre, wir hätten derselbigen Bilder gar keines, um des leidigen vermaledeieten Mißbrauchs und Unglaubens willen. Es hat sich etwa ein großer Streit erhoben über den Bildern zwischen einem Kaiser und dem Papst. Der Kaiser wollte, es sollte kein Bild sein; der Papst aber sprach, sie müssen sein; und ist endlich dieser Handel mit großem Blutvergießen zergangen. Sie haben aber alle beide gefehlet in dem, daß sie ein Müssen aus dem gemacht haben, das Gott hat frei gelassen. Lieber, laß dich nicht mehr dünken denn die hohe göttliche Majestät. Hätte Gott wollen ein Gebot oder Verbot daraus haben, er hätte es wohl können machen. Weil er es denn frei hat gelassen, warum willst du denn so kühne sein und wider Gottes Freiheit ein Gebot oder Verbot machen?" Es ist der Glaube für Luther eine so freie Richtung der Seele auf das ewige Heil, daß sie durch die Theilnahme an den mannichfaltigsten irdischen Gestaltungen der Feier desselben nicht verletzt und getrübt wird, es sei denn, daß sie ihnen einen Werth zuerkennt, auf den sie keinen Anspruch haben. Er erinnert daran, „daß kein äußerlich Ding dem Glauben schaden mag noch irgend ein Nachtheil zufügen könne; alleine darauf muß man Achtung haben, daß das Herz nicht an äußerlichen Dingen hange noch sich darauf wage. Solches müssen wir predigen und sagen, und das Wort wirken lassen." *) Der Zweck, dem die Bilder dienen sollen, entscheidet über ihre Zulässigkeit oder Unzulässigkeit. Werden sie gebraucht, damit Anbetung und Vertrauen sich auf sie richte, so müssen sie beseitigt werden; sollen sie dagegen eine lebendige Erinnerung an die Heilsthaten Gottes gewähren, so dürfen sie innerhalb des evangelischen Gottesdienstes bewahrt bleiben. „Welche Bilder aufgerichtet sind oder darzu gebrauchet werden, daß man darauf baue und einen Gottesdienst anrichten will, die reiße weg. — — Solche mag man wegreißen, doch durch ordentliche Obrigkeit. Aber die andern Bilder, da man allein sich drinne ersiehet, vergangener Geschichten und Sachen halber, als in einem Spiegel, das sind Spiegelbilder, die verwerfen wir nicht; denn es sind nicht Bilder des Aberglaubens."

*) Bd. XX, S. 33.

Aehnlich wie über den gottesdienstlichen Gebrauch der Bilder, urtheilt Luther über die Verehrung der Reliquien und Cruzifixe. Der Mißbrauch, der mit dem Cruzifix getrieben ist, indem es Gegenstand des religiösen Vertrauens geworden und Anlaß gegeben hat, Werke heiliger Liebe gering zu schätzen, weckt in ihm den Wunsch, alle diese Heiligthümer möchten nie Eingang in den Gottesdienst gefunden haben. „Darum merke das, daß dies der erste Mißbrauch sei, daß man das also schmücket und denke, daß du vielmehr thust, so du armen Leuten zehen Groschen giebst, denn daß du hierher zwanzig Gulden giebst. Denn Gott lieget nicht Macht dran, ob du es schon nicht äußerlich schmückest, ja wenn man schon gleich keines hätte, wäre ebenso viel, wenn du es nur im Herzen trägest. Darum wollte ich, daß keine Dornenkrone, ja kein heilig Kreuz je herfürkommen wäre, um des leidigen Mißbrauchs willen. — — Wenn mir ein Stücke von dem heiligen Kreuze geschenket würde und in meiner Hand stünde, ich wollte es bald dahin thun, daß es die Sonne nicht viel bescheinen sollte, alleine darum, daß der Mensch so gar sehr geneigt ist auf die Mißbräuche und also hineinplumpt, dazu giebt und die Armen neben sich versäumet. — — Nun, was ich von dem heiligen Kreuze gesaget habe, das will ich gesaget haben von allem Heiligthum. Denn Heiligthum ist nichts anders denn eine Verführung der Gläubigen, darum immer mit unter die Erden. — — Es ist wohl wahr, es ist heilig der Heiligen Gebein; aber darauf zu fallen und solch Narrenwerk, ja Gotteslästerung damit anrichten und den Nächsten dadurch verachten, das ist ein unchristlicher Handel. Darum, daß die Mißbräuche dahinten blieben und die Werke der Liebe hervorgingen, so wollte ich, daß es unter der Erden läge. — — — Der Arme ist da, da lebet Gottes Wort inne, Leib und Seele ist bei einander, das ist lebendig Heiligthum, den verläßt man und läuft dahin und übergüldet ein Todtengebein — — was kann St. Petrus, nachdem er ein Christ ist, mehr haben denn ich oder du. Er mag wohl mehr Gaben oder kräftigere Werke gethan haben; aber der Glaube, den er hat, ist gleich also in Christum gerichtet als unser, hat eben den Christum und eben den Geist, den wir haben, so wir anders gläuben. Darum so merke man das, daß man alles Geplärr und Ehre der Todten

achtet wie Erz, und die Ehre, die man dem Nächsten thut, schätze wie Gold und Edelgestein, daß du also eines vor das andere scheiden könnest. — Darnach ist noch ein ander Mißbrauch kommen durch Thomam von Aquin, dem man die Taube in's Ohr malet. Ja ich meine, er sei ein junger Teufel gewest. Der hat große Klugheit fürgegeben mit der Dulia, Hyperdulia, und was des Dinges mehr ist, und saget, man sollte es anbeten, aber doch sofern, daß man zusammenknüpfe den, der im Himmel ist, und mit dem, das der Maler gemalet hat. Ja knüpf's auch an den Teufel und bete ihn auch an. Wörtlein sind's, damit man die Leute umführet. Denn wie kann ein gemeiner Mann hinzukommen, daß er also per relationes hinaufziehe und knüpfe Christum dran; es ist nicht möglich. — Derhalben wollte ich, daß man alle Kreuze umstürzete, die also geschwitzet und geblutet haben, damit denn die Wallfahrten und das Geplärr aufkommen ist, das denn solchen großen Irrthum und Mißbrauch gemachet hat; immer für den Teufel hinweg: denn es richtet nichts Gutes an, wie wir nun, Gott Lob, erfahren haben." *)

---

# V.

# Die Bedingungen des Kultus.

## § 20.

Der Gottesdienst der Gemeinde kann nicht vollzogen werden, ohne daß ein begrenzter Raum ihm geweiht wird. Ist das religiöse Leben des Einzelnen an keine einzelne Stätte gebunden, die Frömmigkeit der Gemeinde, insoweit sie im Gottesdienst sich ausspricht, bedarf derselben. Der Raum, in dem sie sich ver-

*) Postille, Bd. XI, S. 3157—3159.

sammelt, muß gottesdienstlichen Zwecken angemessen gestaltet werden, die Stetigkeit der Gemeinde verschmäht willkürlichen Wechsel und nährt das Gleichmaß frommer Stimmung an den Eindrücken, die von dem bleibenden Versammlungsort ausgehen. Aber nicht diese Erwägungen drangen sich Luther auf, vielmehr mußte er eine falsche Werthschätzung der Kultusstätte bekämpfen. Er mußte hervorheben, daß nicht durch den Tempel die Gemeinde, sondern durch die Gemeinde der Tempel geheiligt werde; daß nicht der Tempel das Gebet, sondern das Gebet den Tempel weihe. Deshalb verkündet er im „Sermon von guten Werken" von 1520*): „Es lieget fürwahr nicht an Stätten und Gebäuden, wo wir zusammenkommen, sondern allein an diesem unüberwindlichen Gebet. — Wo der [böse Geist] gewahr würde, daß wir dies [gemeinsame] Gebet wollten üben, wenn es gleich wäre unter einem Strohdach oder einem Säustall, würde er es fürwahr nicht lassen gehen, sondern sich weit mehr vor demselben Säustall fürchten, denn vor allen hohen großen schönen Kirchen, Thürmen, Glocken, die irgend sein mögen, wo solch Gebet nicht darinnen wäre." Er muß gegen den Pharisäismus streiten, der, um die Tempel zu schmücken, Spenden darbringt, auf welche der lebendige Tempel Gottes, die Gemeinde, ein Recht hat. In der Postille klagt er: „Zu dem Testament, das den todten Tempeln angehet, vermahnet man alle Welt, daß sie deß nicht wollten vergessen, daß ja Stein und Holz seinen Schmuck behielten und ja feine gemalte Bilder hätte; aber des lebendigen Tempels Gottes wird nicht mit einem Worte gedacht, da macht niemand den Armen ein Testament, die versäumen wir und lassen sie Noth leiden." „Wenn wir Tempel haben, darinnen wir uns Gottes Gaben nehmen können und nicht Gott etwas darinnen geben, so laßt uns genügen. Laßt uns den Abgott und den Götzen, mit Menschenhänden gemacht, nicht so hoch erheben, Gott darf unserer Güter noch unsers Geschmackes nichts."**) Wenn er die Nothwendigkeit einer eignen Kultusstätte beweisen will, so erinnert er daran, daß die Idee der Gemeinsamkeit einen Ort der Zusammenkunft nothwendig mache, und daß es sich nicht zieme,

*) Bd. X, S. 1623.
**) Bd. XI, S. 3222—3223.

im Geheimen sich zu versammeln. Die Einweihungspredigt in der Schloßkirche zu Torgau 1544 erklärt: „Kann es nicht geschehen unter dem Dache oder in der Kirche, so geschehe es auf einem Platze, unter dem Himmel, und wo Raum darzu ist, — doch daß eine ordentliche gemeine ehrliche Versammlung sei; weil man nicht kann noch soll einem jeglichen einen eigenen Ort und Stätte bestellen und sollen nicht heimliche Winkel suchen, da man sich verstecke"*). Und in der Auslegung des 65. Psalms aus dem Jahr 1534 erscheint das kirchliche Gebäude wie der Gottesdienst überhaupt, entsprechend den Ansichten über das Kultussubjekt, nur für die Einfältigen bestimmt**): „Daß man aber nun sonderliche Häuser und Kirchen bauet, das ist wohl nicht geboten; aber doch gut für die Einfältigen, die man lehren soll, daß sie an einen Ort kommen, da sie Gottes Wort hören und lernen und die Sakramente insgemein handeln; wie man auch muß sonderlich Amt und Personen haben, solches zu treiben, ob es wohl ein jeglicher Christ selbst kann und bei sich thun."

Diese Werthschätzung der Kultusstätte, welche sie an die Gegenwart der gläubigen Gemeinde knüpft, wurzelt in dem Begriff der Kirche. Wie diese nur als Gemeinschaft der Gläubigen, die am Worte Gottes und den Sakramenten sich erbauen und im Gebet vor Gott erscheinen, gefaßt wird, so daß die äußere Gestaltung nur unter dieser Voraussetzung in den Begriff der Kirche aufgenommen wird, so hat die Versammlungsstätte der Gemeinde als Bestandtheil äußerer Gestaltungen nur Werth, insoweit die Gemeinde den wahren Gottesdienst hier feiert, und um desselben willen. Diese Abhängigkeit des Begriffs der Kultusstätte vom Begriff der Kirche erscheint in der Erklärung des Kommentars zur Genesis, „daß daselbst die Kirche und Gemeinde Gottes sei, wo das Wort gelehret und gehöret wird, es sei gleich mitten in der Türkei oder im Papstthum oder auch mitten in der Hölle. Denn Gottes Wort ist es, das die Kirche machet, das ist der Herr über alle Oerter; an welchem Ort nur

*) Bd. XII, S. 2490.
**) Bd. V, S. 944.

dasselbe gehöret wird, wo die Taufe, das Sakrament des Altars und die Absolution gereichet wird, da solt du es gewiß davor halten, schließen und sagen: Hier ist gewißlich Gottes Haus, hier stehet der Himmel offen. Gleichwie aber das Wort an keinen Ort gebunden ist, also ist die Kirche auch nicht gebunden an irgend einen Ort. Man soll nicht sagen: Der Papst ist zu Rom, darum ist daselbst auch die Kirche; sondern wo Gott redet, wo die Leiter Jakobs ist, wo die Engel auf- und niedersteigen, da ist die Kirche, da wird das Himmelreich aufgethan." „Wo Gott wohnet, da ist die Kirche und sonst nirgends. Denn die Kirche ist Gottes Haus und die Pforte des Himmels, da der Eingang ist zum ewigen Leben, und da man aus diesem zeitlichen Leben in das himmlische Leben ziehet; wo aber Gott nicht geredet oder gewohnet hat, daselbst ist auch nie keine Kirche gewesen." „Dieses ist die rechte eigentliche Beschreibung der Kirche, was sie sei nach ihrem Wesen, nämlich, daß man sage: Die Kirche ist ein solcher Ort oder Volk, da Gott wohnet, darum, daß er machen will, daß wir in das Himmelreich gehen mögen; denn es ist eine Pforte des Himmels. Und daraus folget sehr fein, daß derohalben in der Kirche nichts soll gehöret oder gesehen werden, denn allein was Gott thut." „Es ist eine leibliche Stätte; aber man steiget daselbst hinauf in den Himmel, ohne irdische und materialische Leiter, ohne Flügel und Federn." „Siehe mit dem Glauben auf den Ort, da das Wort und die Sakramente sind: Dahin richte deinen Gang, wo das Wort schallet und die Sakramente verwaltet werden, und schreibe daselbst den Titul hin: Die Pforte Gottes. Solches geschehe entweder in der Kirche, und da die Gemeinde zusammenkömmt, oder aber in der Kammer, wenn wir die Kranken trösten und aufrichten; oder wenn wir den, so mit uns über Tische sitzet, absolviren; daselbst ist die Pforte des Himmels." „Unsere Kirche, wenn man darinnen nicht zusammenkömmt, so ist es kein Tempel oder Kirche Gottes; es sei denn, daß sie also genannt werde relative." „Die Kirche hat ihre Stätte im Tempel, in der Schule, im Hause, in der Schlafkammer. Wo Zwei oder Drei im Namen Christi zusammenkommen, daselbst wohnet Gott, Matth. 18, 20; ja wenn jemand mit ihm selber redet und Gottes Wort betrachtet, da ist Gott mit den Engeln darbei und

wirket und redet also, daß daselbst die Thür offen stehet zum Himmelreich."*)

Und ebenso spricht sich die Einweihungspredigt aus, auf die wir uns vorhin berufen haben. Sie bekennt: „Man kann und soll wohl überall, an allen Orten und allen Stunden beten, aber das Gebet ist nirgend so kräftig und stark, als wenn der ganze Haufe einträchtiglich mit einander betet." Und sie erinnert daran, daß, wenn schon eines Menschen Gebet nach Christi Verheißung kräftig sei, es vielmehr das Gebet der Gemeinde sein müsse. „Wie vielmehr soll sich der Zusagung trösten eine ganze Gemeinde der Christen, wenn sie einträchtiglich mit einander in Christi Namen etwas bittet? Und wo keine andere Frucht davon folgete, so wäre doch dies überaus genug, ihrer seien Zween oder Drei oder ein ganzer Haufe bei einander, daß Christus selbst will bei ihnen gegenwärtig sein. Da wird gewißlich auch Gott der Vater und heilige Geist nicht außen bleiben und die heiligen Engel nicht weit davon sein; der Teufel aber mit seinem höllischen Haufen nicht gerne nahe dabei sein." Den eignen Werth des Gottesdienstes der Gemeinde erklärt diese Predigt aber auch psychologisch, indem sie zeigt, daß, wenn die Gemeinde zum Gottesdienst sich sammle, Herz und Gedanken weniger zerstreuet sind weder sonst, da ein jeder für sich selbst oder mit andern zu thun hat**).

Wie die Gemeinde aus dem Raume einen Ort absondert, welcher frommer Feier geweiht ist, so setzt sie auch Zeiten fest, an denen sie sich versammelt, und sucht diese Tage des Gottesdienstes innerlich mit einander zu verknüpfen, indem sie die einzelnen Faktoren der Heilsthatsachen und des Heilsbewußtseins mit den einzelnen festlichen Tagen verbindet. So durchzieht eine Reihe heiliger Zeiten, die nach bestimmten Gesetzen eine auf die andere folgen, die irdischer Arbeit gewidmeten Tage, und aus dem christlichen Bewußtsein hervorgegangen, nährt und kräftigt sie dasselbe. Es war wieder nicht der Beruf Luthers, diesen Werth der Festtage zur Geltung zu bringen, er sollte vielmehr die Ueberschätzung

*) Bd. II, S. 626. 628. 631. 632. 636. 637.

**) Bd. XII, S. 2492—2494. 2504—2505.

ihres Werthes befehden. Ihm mußte es am Herzen liegen, jene Zweitheilung des Lebens zu verurtheilen, für welche die Festfeier eine Unterbrechung des weltlicher Gesinnung ergebnen Wandels bildet; er mußte zeigen, daß alle Zeit dem Herrn gehört und jeder Tag in gleichem Maße seinem Dienste geweiht sein soll, sei es daß er zu Werken des Glaubens und der Liebe auffordert, sei es daß er zu gemeinsamer Feier des Glaubens und der Liebe einladet. Er mußte sich ebenso gedrungen fühlen, jenem Uebermaß der Feste zu steuern, das die Heiligung des Lebens nicht förderte, sondern störte, indem die religiösen Feste eine ausschweifende weltliche Freude veranlaßten und durch die häufige Unterbrechung der Arbeit, die sie mit sich brachten, den Sinn für fleißige und ernste Thätigkeit zurückdrängten. Dies trieb Luther, in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation von 1520 den Wunsch auszusprechen, „daß man alle Feste abthäte und allein den Sonntag behielte. Wollte man aber je unserer Frauen- und der großen Heiligen Fest halten, daß sie alle auf den Sonntag würden verlegt oder nur des Morgens zur Messe würden gehalten, darnach ließ den ganzen Tag Werkeltag sein. Ursach, denn als nun der Mißbrauch mit Saufen, Spielen, Müßiggang und allerlei Sünden gehet, so erzürnen wir mehr Gott auf der heiligen Tage, denn auf die andern. Und sind ganz umgekehrt, daß heilige Tage nicht heilig, Werkeltage heilig sind und Gott noch seinen Heiligen nicht allein kein Dienst, sondern große Unehre geschieht mit den vielen heiligen Tagen. — — Dazu nimmt der gemeine Mann zween leibliche Schaden, über diesen geistlichen Schaden, daß er an seiner Arbeit versäumt wird, dazu mehr verzehrt, denn sonst; ja auch seinen Leib schwächt und ungeschickt macht, wie wir das täglich sehen, und doch niemand zu bessern gedenkt. — — — Und zuvor sollte man die Kirchweihen ganz austilgen, sintemal sie nichts anders sind denn rechte Tabern, Jahrmarkt und Spielhöfe geworden, nur zur Mehrung Gottes Unehre und der Seelen Unseligkeit. Es hilft nicht, daß man will aufblasen, er habe einen guten Anfang und sei ein gutes Werk. Hub doch Gott sein eigenes Gesetz auf, das er vom Himmel herab gegeben hatte, da es in einem Mißbrauch verkehret ward, und kehret noch täglich um, was er gesetzt; zerbricht, was er gemacht hat, um desselben verkehrten

Mißbrauches willen, wie im 18. Psalm stehet, von ihm geschrieben: ‚Du verkehrest dich mit den Verkehrten‘.“ *)

Auf göttliches Gebot kann sich die Ordnung der Feiertage nicht stützen, für den Christen haben alle Tage an sich gleichen Werth, er hat Macht sie als Tage der Arbeit oder der Ruhe anzusehen, nur aus der Verpflichtung der kirchlichen Gemeinschaft, die Unmündigen zu erziehen, entspringt die Nothwendigkeit besondere Feiertage festzusetzen. Die geistliche Feier, die Hingabe der Seele an Gottes Wirksamkeit, ist an keinen Tag gebunden. Diese Anschauung spricht sich im „Sermon von guten Werken“ von 1520 aus: „Die leibliche Feier oder Ruhe ist — daß wir unser Arbeit und Handwerk lassen anstehen, auf daß wir zur Kirchen uns sammeln, Meß sehen, Gottes Wort hören, und insgemein einträchtiglich bitten. Welche Feier, wiewohl sie leiblich ist und hinfürder in der Christenheit nicht geboten von Gott, wie der Apostel Col. 2, 16. 17 saget — nun aber ist die Wahrheit erfüllet, daß auch alle Tage Feiertage sind, wie Jes. 66, 23 saget: Es wird ein Feiertag am andern sein, wiederum alle Tage Werkeltage — doch ist sie noth und von der Christenheit verordnet, um der unvollkommenen Laien und Arbeitsleute willen, daß die mögen auch zum Worte Gottes kommen. — — Wenn wir alle vollkommen wären und das Evangelium kännten, möchten wir alle Tage wirken, so wir wollten, oder feiern, so wir könnten. Denn Feier ist jetzt nicht noth noch geboten, denn allein um des Worts Gottes willen zu lehren und beten. — — Die geistliche Feier — ist, daß wir nicht allein die Arbeit und Handwerk lassen anstehen, sondern vielmehr, daß wir allein Gott in uns wirken lassen und wir nichts Eigenes wirken in allen unsern Kräften.“**)

Dieser Beurtheilung des Werths der Feiertage ist Luther treu geblieben, ja sie ist Gemeingut der evangelisch-lutherischen Christenheit geworden, indem sie so bestimmt wie möglich im großen Katechismus ausgesprochen ist: „Darum gehet nun dies Gebot“, heißt es hier in der Erläuterung des dritten Gebotes, „nach dem groben Verstand uns Christen nichts an. Denn es ein

---

*) Bd. X, S. 300—301.

**) Ebendas., S. 1630—1631.

ganz äußerlich Ding ist, wie andere Satzungen des Alten Testaments, an sonderliche Weise, Person, Zeit und Stätte gebunden, welche nun durch Christum alle frei gelassen sind. Aber einen christlichen Verstand zu fassen für die Einfältigen, was Gott in diesem Gebot von uns fordert, so merke, daß wir Feiertag halten, nicht um der verständigen und gelehrten Christen willen, denn diese dürfen's nirgend zu; sondern erstlich auch um leiblicher Ursach und Nothdurft willen, welche die Natur lehret und fordert für den gemeinen Haufen, Knechte und Mägde, so die ganzen Wochen ihrer Arbeit und Gewerbe gewartet, daß sie sich auch einen Tag einziehen, zu ruhen und erquicken. Darnach allermeist darum, daß man an solchem Ruhetage (weil man sonst nicht dazu kommen kann) Raum und Zeit nehme, Gottesdienstes zu warten; also daß man zu Haufe komme, Gottes Wort zu hören und handeln, darnach Gott loben, singen und beten. — Solches aber, sage ich, ist nicht also an Zeit gebunden, wie bei den Juden, daß es müsse eben dieser oder jener Tag sein; denn es ist keiner an ihm selbst besser, denn der andere; sondern sollte wohl täglich geschehen; aber weil es der Haufe nicht warten kann, muß man je zum wenigsten einen Tag in der Wochen dazu ausschießen. Weil aber von Alters her der Sonntag dazu gestellet ist, soll man's auch dabei bleiben lassen, auf daß es in einträchtiger Ordnung gehe, und niemand durch unnöthige Neuerung eine Unordnung mache. Also ist das die einfältige Meinung dieses Gebots, weil man sonst Feiertag hält, daß man solche Feier anlege Gottes Wort zu lernen, also daß dieses Tages eigentlich Amt sei das Predigtamt um des jungen Volks und armen Haufens willen; doch daß das Feiern nicht so enge gespannet, daß darum andere zufällige Arbeit, so man nicht umgehen kann, verboten wäre. — Und zwar wir Christen sollen immerdar solchen Feiertag halten, eitel heilig Ding treiben, das ist täglich mit Gottes Wort umgehen und solches im Herzen und Mund umtragen. Aber weil wir, wie gesagt, nicht alle Zeit und Muße haben, müssen wir die Wochen etliche Stunden für die Jugend oder zum wenigsten einen Tag für den ganzen Haufen dazu brauchen, daß man sich alleine damit bekümmere und eben die zehn Gebote, den Glauben und Vaterunser treibe, und also unser ganzes Leben und Wesen nach Gottes Wort richte.

Welche Zeit nun das im Schwang und Uebung gehet, da wird ein rechter Feiertag gehalten. Wo nicht, so soll es kein Christen-Feiertag heißen, denn feiern und müßig gehen können die Unchristen auch wohl, wie auch das ganze Geschwärm unserer Geistlichen täglich in der Kirchen stehen, singen, klingen, heiligen aber keinen Feiertag nicht, denn sie kein Gotteswort predigen noch üben, sondern eben dawider lehren und leben. — — — Darum merke, daß die Kraft und Macht dieses Gebots stehet nicht im Feiern, sondern im Heiligen; also daß dieser Tag eine sonderliche heilige Uebung habe. Denn andere Arbeit und Geschäfte heißen eigentlich nicht heilige Uebungen, es sei denn der Mensch zuvor heilig. Hier muß aber ein solch Werk geschehen, dadurch ein Mensch selbst heilig werde, welches alleine durch Gottes Wort geschiehet; dazu denn gestiftet und geordnet sind Stätte, Zeit, Personen, und der ganze äußerliche Gottesdienst, daß solches auch öffentlich im Schwange gehe." *)

Sehen wir Luther länger als das erste Dezennium seiner reformatorischen Thätigkeit hindurch vor allem bedacht, dem Uebermaß und der Ueberschätzung der Feiertage zu wehren, ohne daß wir eine positive Begründung des Kirchenjahres finden, so gelingt es ihm in späterer Zeit die Nothwendigkeit desselben aus dem Bedürfniß einer Entfaltung des christlichen Lehrstoffs abzuleiten. Der „Unterricht der Visitatoren" von 1538 erklärt: „Es müssen die Leute etliche gewisse Zeiten haben, daran sie zusammenkommen, Gottes Wort zu hören. Alle Feiertage sollen nicht abgeschafft werden, man sollte annunciatio, visitatio, purificatio Mariae, Johannis des Täufers, Michaelis, Magdalenä, insonderheit soll man halten den Christtag, Beschneidung, Epiphaniä, die Osterfeier, Auffarth, Pfingsten — denn man kann nicht alle Stücke des Evangelii auf einmal lehren. Darum man solche Lehre in's Jahr getheilet hat. Man soll auch in der Wochen vor Ostern die gewöhnliche Feier halten, daran man die Passion prediget und ist nicht von Nöthen, daß man solche alte Gewohnheit und Ordnung ändere: wiewohl auch nicht nöthig, das Leiden Christi eben die Zeit zu treiben. Doch sollen die Leute unterrichtet werden, daß

*) Bd. X, S. 54—57.

solche Feier allein darum gehalten werden, daß man daran Gottes Wort lerne. Und ob einem Handarbeit vorfiele, mag er dieselbige thun. Denn Gott fordert solche Kirchenordnung von uns nicht anders, denn um Lehrens willen, als St. Paulus Kol. 2, 16 sagt."*)

Darum aber war er nicht gesonnen, das oft ausgesprochene Prinzip der Kultusfreiheit irgendwie zu beschränken; noch in der zwei Jahr vor seinem Tode gehaltenen, oft von uns erwähnten und in der That sehr beachtenswerthen Rede zur Einweihung der Schloßkirche in Torgau von 1544 erklärt er: „Wir haben die Freiheit, so uns der Sabbat oder Sonntag nicht gefällt, mögen wir den Montag oder einen andern Tag in der Woche nehmen und einen Sonntag daraus machen; doch also, daß es hiermit auch ordentlich zugehe und ein Tag oder Zeit sei, so uns allen gelegen ist, und nicht in eines jeden Gewalt stehe, ihm ein sonderes zu machen, indem, so den ganzen Haufen oder gemeine Kirche betrifft, oder auch geordnete Zeit oder Tag zu ändern, es erfordere es denn eine sonderliche gemeine Noth. — — Darum soll man es auch also halten, daß sie alle auf bestimmte und gelegene Zeit, da sich der gemeine Mann von seiner Handtierung oder Arbeit müßigen kann, an einen gewissen Ort, da sie ihren Prediger wissen und hören mögen, zusammen kommen. Wo aber etwan solche Noth vorfiele, daß man heute als auf den bestimmten Tag nicht predigen oder zusammenkommen könnte, so mag man es wohl morgen oder auf einen andern Tag thun. Weil aber nun insgemein der Sonntag für unseren Sabbat oder Feiertag angenommen ist, so bleibe es also: allein daß wir Herren darüber sein und nicht er über uns."**)

Und ebenso lautet die Erklärung, die er hinsichtlich der Osterfeier in der Auslegung des 111. Psalms vom Jahre 1530 abgiebt***): „Unser Osterfest ist, so oft wir Messe halten, predigen und das Sakrament handeln: und ist nun alle Tage bei uns Christen Ostern, ohne daß man des Jahrs einmal, zum alten

*) Bd. X, S. 1948.
**) Bd. XII, S. 2490—2491.
***) Bd. V, S. 1545.

Gedächtniß, sonderliche Ostern hält: welches nicht unrecht, sondern fein und löblich ist, daß man auch die Zeit behält, an welcher Christus ist gestorben und auferstanden, ob man gleich das Gedächtniß seines Leidens und Auferstehens nicht an solche Zeit gebunden hält, sondern alle Tage thun mag."

Luther hält an der Ueberzeugung fest, daß es keinen Feiertag gebe, an den göttliches Gebot die Christenheit gebunden habe. Die Feiertage ruhen ihm nicht auf göttlicher unveränderlicher Stiftung, sondern auf menschlicher veränderlicher Sitte, die, insoweit sie dem Zweck dient, die Gemeinde durch das Wort Gottes für Christus zu erziehen, der Pflege werth bleibt; insoweit sie aber berechtigte Bedürfnisse des natürlichen und sittlichen Lebens schädigt, der Kritik des christlichen Bewußtseins unterliegt.

# VI.

# Die Kultusformen.

## § 21.

Haben wir uns vergegenwärtigt, von welchen Faktoren der Gottesdienst getragen wird und welchen Zwecken er dient, wem er geweiht ist, in welchen Thätigkeiten und Handlungen sein Gehalt sich entwickelt, an welche Bedingungen seine Wirklichkeit geknüpft ist, so ist es nun unsere Aufgabe, die Gestalt zu zeichnen, die ihm unter solchen Voraussetzungen zukommt. Wir werden zwei Schriften Luthers zu Grunde legen, die Formula Missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi von 1523 und die Deutsche Messe von 1526. Andere Darstellungen Luthers werden uns als Ergänzungen, Berichtigungen und Bestätigungen dienen. Wenden wir uns daher zuvörderst der Formula Missae zu und versuchen ihren Inhalt darzulegen. Sie bezeugt die Absicht Luthers, den gegebenen Kultus nicht abzuschaffen, sondern zu reinigen. Er

billigt, daß vor der Segnung des Brodes und Weines mit leiser Stimme ein Psalm gebetet werde, der Gesang des Kyrie Eleison erhält. seine Zustimmung so wie die Vorlesung der Evangelien und Episteln, abgesehen davon, daß sie in einer dem Volke nicht verständlichen Sprache stattfindet*).

„Non esse nec fuisse umquam in animo nostro omnem cultum dei prorsus abolere, sed eum, qui in usu est, pessimis additamentis vitiatum, repurgare et usum pium monstrare.

Ac primorum Patrum additiones, qui unum aut alterum Psalmum ante benedictionem panis et vini leni voce orasse leguntur, laudabiles fuere. — — — Deinde qui Kyrie eleison addiderunt et ipsi placent. — Jam epistolarum et evangeliorum lectio etiam necessaria fuit et est, nisi quod vitium est ea lingua legi, quae vulgo non intelligitur.“

Er erinnert daran, daß, als der Gesang ein bestimmendes Element für den Gottesdienst wurde, die Psalmen als Introitus dienen mußten**), daß der Lobgesang der Engel, das Gradual und Hallelujah***), das Nicänische Glaubensbekenntniß, das Sanctus, das Agnus Dei, und die Communio†) hinzugefügt seien, und er

---

*) Ed. Jen., T. II, p. 557 sq.

**) Daniel, Codex liturgicus, T. I, p. 23.

***) Daniel l. c., p. 28: „Lecta epistola inchoabat cantor, prosequebatur chorus Responsorium ex Psalmis depromptum, quod Graduale nuncupatur a gradibus ambonis sive pulpiti, unde cantor psallebat. — — Post Responsorium certo anni tempore sollemniter moris erat cantare Alleluja.“

†) Daniel l. c., p. 148: „Memoratu dignissimus est locus Membranae Argentinensis saec. X vel XI: ‚Communicantibus etiam primum canitur canticum Agnus Dei, ut fideles quique corporis et sanguinis Domini communicantes, quem percipiunt ore, hauriant modulatione ut scilicet, quem gustant quodammodo versum in corporalem cibum, recolant esse crucifixum, mortuum ac sepultum et eum exorent, tollere peccata sua, quem ad hoc venisse omnis confitetur ecclesia. Canitur etiam illi adjunctum aliud carmen, quod Communio vocatur, ut quamdiu populus fidelis suscipit coelestem benedictionem, dulcissima modulatione mens ejus trahatur in sublimem contemplationem.‘ Antiphona, cui nomen est Communio, nunc brevis est, unum plerumque versiculum scripturae continens; olim excipiebat illam integer Psalmus inter communicandum decantatus.“

will diese Veränderungen nicht tadeln; besonders die Gesänge an den Sonn- und Festtagen (de tempore) erscheinen ihm der Anerkennung werth; wie die Feier dieser Tage überhaupt die ursprüngliche Reinheit bewahrt habe.

„Post vero, ubi cantus coepit, mutati sunt psalmi in introitum, tum additus est hymnus ille angelicus: gloria in excelsis et in terra pax. Item Gradualia et Halleluja et symbolum Nicenum, Sanctus, Agnus Dei, Communio. Quae omnia talia sunt, ut reprehendi non possint, praesertim quae de tempore seu dominicis diebus contantur. Qui dies soli adhuc priscam puritatem testantur accepto Canone."

Luther billigt die Introitus an den Sonntagen und Christo geweihten Festen, wozu er außer Weihnachten und Ostern auch Pfingsten zählt, obwohl er sie auf die Psalmen beschränkt wissen will, wohl im Gegensatz zu den eingedrungenen tropi*). Auch die Introitus an den Tagen der Apostel, der Jungfrau Maria und anderer Heiligen, falls sie aus den Psalmen oder überhaupt der heiligen Schrift geschöpft sind, will er erhalten wissen. Die evangelische Gemeinde Wittenbergs freilich, erklärt er, feiere allein die Sonntage und Festtage des Herrn, und unterlasse gänzlich die Feier anderer Tage, indem sie, falls sie in der That werthvolle Bestandtheile enthalten, ihnen in den Predigten gerecht werde. Die Feste der Reinigung und Verkündigung, sowie der Erscheinung und Beschneidung zähle sie zu den Festen Christi. Weihnachten vertrete das Fest des Stephanus und Evangelisten Johannes. Die Feste des heiligen Kreuzes will er getilgt wissen, offenbar weil es in abergläubischem Reliquiendienst wurzelt.

„Primo introitus dominicales et in festis Christi nempe Paschatis, Pentecostes, Nativitatis probamus et servamus quamquam psalmos mallemus, unde sumpti sunt, ut olim, sed nunc sic usui recepto indulgebimus. Quod si qui apostolorum, vir-

---

*) Cf. Daniel l. c., p. 116: „In summis festivitatibus ante introitum cantabantur τρόποι, tropi, ad majus gaudium repraesentandum. Nomen interpretatur Synodus Lemovicensis a 1031 —: ‚Inter laudes, quae τρόποι graeco nomine dicuntur a conversione vulgaris modulationis'."



ginis, aliorumque sanctorum introitus (quando e psalmis aut aliis scripturis sumpti sunt) probare volent, non damnamus. Nos Wittembergae solis dominicis et festis Domini sabbatissare quaeremus, omnium sanctorum festa prorsus abroganda vel si quid dignum in eis est, in dominicalibus concionibus miscenda esse putamus. Festum purificationis et annunciationis pro festis Christi, sicut epiphania et circumcisionem habemus. Loco festi S. Stephani et Johannis evangelistae officium nativitatis placet. Festa S. crucis anathema sunto."

Gegen den Gesang des Kyrie Eleison und des darauf folgenden Gloria will Luther nichts einwenden, nur soll es dem Bischof überlassen werden, wie oft das letztere gesungen werden soll.

„Secundo Kyrie eleison, ut hactenus celebratum est, variis melodiis pro diversis temporibus amplectimur, cum sequenti hymno angelico: gloria in excelsis, tamen in arbitrio stabit episcopi, quoties illum emitti voluerit."

Gegen die Bestimmung der Meßordnung, daß jetzt ein oder mehrere Gebete gesprochen werden, hat Luther nichts Anderes einzuwenden, als daß man sich auf ein Gebet beschränke und keinen unevangelischen Inhalt desselben zulasse. An dies Gebet schließt sich die Vorlesung der Epistel. Mit dem bisherigen Perikopensystem ist Luther sehr wenig einverstanden. Die Auswahl derselben scheint ihm auf eine Anschauung zurückzuweisen, für welche der Glaube wenig Werth besitzt, während sie auf das Verdienst der Werke vertraut. Er steht in dem Urtheil über die Perikopen auf einem so freien Standpunkt, daß ihm einige Episteln als gottlos erscheinen. So sehr es anerkannt werden muß, daß er nicht zuvörderst fragt, was lehrt die Schrift, sondern vielmehr, was ist evangelische Wahrheit; daß er das christliche Bewußtsein zum Richter über die Kanonicität der biblischen Bücher wählt: so läßt sich auf der andern Seite nicht läugnen, daß das evangelische Bewußtsein Luthers damals noch nicht die universale Bildung erlangt hatte, an welche ein richtiges Urtheil über die heilige Schrift gebunden ist, vielmehr die Rechtfertigung durch den Glauben auf eine offenbar einseitige Weise zum ausschließlichen Inhalt des evangelischen Bewußtseins ihm geworden war. Mit dieser radikalen und überfreien Beurtheilung der heiligen Schrift in der

Theorie verband sich eine Praxis, die mehr als billig konservirte. Jetzt forderte er noch, daß, wenn erst eine deutsche Gottesdienstordnung hergestellt sei, eine Revision und Rekonstruktion des Perikopensystems unternommen werde; wir wissen aber, daß auch, nachdem deutscher Gottesdienst in den evangelischen Kirchen Geltung gewonnen hatte, weder Luther noch die lutherische Kirche eine Neugestaltung des Perikopensystems sich hatte angelegen sein lassen. Erst die Gegenwart hat begonnen, das Testament Luthers auszuführen. Luther und die lutherische Kirche beschränkte sich darauf, durch den evangelischen Inhalt der Predigt den Mängeln der Perikopen entgegenzuwirken. Immer und immer schien noch nicht die Zeit zum Neubau gekommen zu sein.

„Tertio sequens oratio illa seu collecta modo sit pia (ut fere sunt, quae dominicis diebus habentur) perseveret ritu suo, sed ea duntaxat unica. Post hanc lectio epistolae. Verum nondum tempus est et hic novandi, quando nulla impia legitur. Alioqui cum raro eae partes ex epistolis Pauli legantur, in quibus fides docetur, sed potissimum morales et exhortatoriae, ut ordinator ille epistolarum videatur fuisse insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator, officium requirebat eas potius pro majore parte ordinare, quibus fides in Christum docetur. Idem certe in evangeliis spectavit saepius, quisquis fuit lectionum istarum autor. Sed interim supplebit hoc vernacula concio. Alioqui si futurum est, ut vernacula Missa habeatur (quod Christus faveat) danda est opera, ut epistolae et evangelia suis optimis et potioribus loris legantur in missa.“

Die Meßordnung fügt an die Vorlesung der Epistel das Gradual und Hallelujah. Luther billigt diese Ordnung, falls das Gradual nicht zwei Verse überschreite. Denn die Fülle des Stoffs bewirke Uebersättigung und Ermattung. Selbst für die Fastenzeit, die große Woche, den Charfreitag gestattet er keine besondere Auszeichnung. Denn er fürchtet, daß die Verkürzung des Gottesdienstes, durch welche die römische Kirche den Kreuzestod Jesu feiert, auch die Idee der Begnadigung und Erlösung der Menschheit, welche durch diese Feier im Bewußtsein erneuert werden soll, verkürzen könne. Die Gemeinde dürfe ebenso wenig

in irgend einer Zeit das Hallelujah unterlassen, als sie dem Gedächtniß des Leidens Jesu sich entziehen dürfe*).

„Quarto Graduale duorum versuum simul cum Hallelujah vel alterutrum juxta arbitrium Episcopi cantetur. Porro gradualia quadragesimalia et similia, quae duos versus excedunt, cantet quisquis velit in domo sua. In ecclesia nolumus taedio extingui spiritum fidelium. Sec nec ipsam Quadragesimam sive majorem hebdomadam aut sextam feriam poenosam aliis ritibus ostentare decet quam alias quascunque ne semimissa et altera sacramenti parte Christum amplius ludere et ridere velle videamur**). Hallelujah euim vox perpetua est ecclesiae sicut perpetua est memoria passionis et victoriae ejus.“

Die Sequenzen oder Prosen, jene geistlichen Gesänge, die an Stelle des lang austönenden letzten Buchstabens des Alleluja getreten waren, die nun folgen, will Luther ausgeschieden wissen, abgesehen von einer Weihnachtssequenz. Einige andere, die zu den wenigen geisterfüllten Liedern gehören, weist er dem Nachmittags- oder Abendgottesdienst zu, oder auch, falls der Bischof es bestimmt, der Abendmahlsfeier***). Ob während der sich nun anschließenden Vorlesung des Evangeliums die Lichter und Weihrauch angezündet werden soll, läßt Luther frei. Dem Bischof überläßt er es auch zu entscheiden, ob dann das Nicänische Symbol gesungen werden soll; ihm gefällt der Gesang des Bekenntnisses. Welche Stelle soll nun die Predigt in der Landessprache einnehmen? Eine bestimmende Vorschrift, ob sie nach Vorlesung des Symbols oder vor dem Introitus gehalten werden soll, will

---

*) In der Fastenzeit das Allelujah zu singen verbietet der Ordo Romanus. Am Charfreitag findet keine Laienkommunion statt; vgl. Alt, Der christliche Kultus, Abth. 2 (Berlin 1860), S. 360. Auch Daniel l. c., p. 414—420.

**) Eine Uebersetzung der formula missae von Paul Speratus findet sich bei Walch, Bd. X, S. 2744 ff. Hier ist diese Stelle so übertragen: „daß wir nicht dafür gehalten werden, als wollten wir Christum auch weiter verlachen und verspotten mit der halben Messe und einer Gestalt des Sakraments“.

***) Daniel l. c., T. II, p. 85: „Pulcherrimas Sequentias Dies irae et Stabat Mater Lutherus una cum tota Germania inferiori non novit, his et ipse concessisset palmam.“

Luther nicht geben, weil die Kultusbestandtheile der Messe bis zu diesem Abschnitt nicht auf göttlicher Anordnung ruhen. Doch scheint es ihm gerathen, die Predigt in den Anfang des Gottesdienstes vor den Introitus zu legen, weil die Predigt die Ungläubigen zum Unglauben auffordere, die Messe aber und Abendmahlsfeier ein Werk des Glaubens und der Gläubigen sei.

„Quinto sequentias et prosas nullas admittimus nisi episcopo placuerit illa brevis in nativitate Christi: Grates nunc omnes. Neque ferme sunt quae spiritum redoleant nisi illae de spiritu sancto. Sancte spiritus et Veni sancte spiritus et pauculae aliae. Quas vel post prandium vel sub vesperis vel sub missa (si episcopo placet) cantari licet.

Sexto sequitur Evangelii lectio, ubi nec candelas neque thurificationem prohibemus, sed nec exigimus, esto hoc liberum.

Septimo symbolum Nicenum cantari solitum non displicet, tamen et hoc habet in manu episcopus. Idem de vernacula concione sentimus, ut nihil referat, sive hic post symbolum sive ante introitum missae fiat, quamquam est alia ratio, cur aptius ante missam fiat, quod evangelium sit vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles, missa vero sit usus ipse evangelii et communio mensae domini, quae duntaxat fidelium est et seorsim fieri conveniebat. Sed tamen liberos nos ratio ista non ligat, praesertim quod omnia, quae usque ad symbolum in missa fiunt, nostra sunt et libera a deo non exacta, quare nec ad missam necessario pertinent."

Also Luther möchte die ursprüngliche Theilung in missa catechumenorum und fidelium wieder einführen, wenn auch vielleicht mit Bewahrung der Identität der Personen, und der Predigt einen ausschließlich pädagogischen missionirenden Charakter zuerkannt wissen.

Das Offertorium und alle Kultuselemente, die von der Opferidee beherrscht sind, erscheinen Luther verabscheuenswerth und der Tilgung verfallen. Die Messe im engern Sinne soll so beginnen. Nach der Predigt oder während der Vorlesung des Bekenntnisses sollen in gewohnter Weise Brod und Wein zur Segnung bereit erscheinen; ob der Wein rein bleiben oder mit Wasser gemischt werden soll, will Luther noch nicht entscheiden, doch scheint

ihm der Brauch reinen Weines angemessener, die ganze Frage aber nicht eines Streites würdig. Es folgt nun, wie in der römischen Ordnung, das Gespräch zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde, das in der Präfatio sich vollendet.

„Octavo sequitur tota illa abominatio, cui servire coactum est, quidquid in missa praecessit, unde et offertorium vocatur, et hinc omnia fere sonant ac olent oblationem. — — — Proinde omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant, cum universo canone retineamus, quae pura et sancta sunt, ac sic missam nostram ordiamur.

Sub symbolo vel post concionem apparetur panis et vinum ad benedictionem ritu solito. Nisi quod nondum constitui mecum, miscenda ne sit aqua vino quamquam huc inclino, ut merum potius vinum paretur absque aquae mixtura. Merum vinum enim pulchre figurat puritatem doctrinae Evangelicae. — Nec res digna est contentione: Apparato pane et vino mox procedatur ad hunc modum: Dominus vobiscum, Respon: Et cum spiritu tuo. Sursum corda. Respon: Habeamus ad Dominum. Gratias agamus Domino deo nostro. Respon: Dignum et justum est. Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et utique gratias agere, Domine sancte Pater omnipotens, aeterne Deus per Christum Dominum nostrum."

Die Einsetzungsworte, die Luther, abweichend von der römischen Messe, hier anfügt, sollen hörbar gesprochen werden, doch soll Freiheit gelassen werden. Nach Beendigung der Konsekration soll das Sanktus und Benediktus gesungen werden, die nach römischer Ordnung gleich an die Präfatio sich anschließen. Während des Gesanges des Benediktus soll die Elevation des Brodes und Kelches stattfinden, um die Schwachen nicht zu ärgern. Die Elevation schien um so unbedenklicher, als die Predigt den Sinn bezeichnen sollte, in dem sie geschah.

„Haec verba Christi velim modica post praefationem interposita pausa in eo tono vocis recitari, quo canitur alias oratio dominica in canone, ut a circumstantibus possit audiri, quamquam in his omnibus libertas sit piis mentibus vel silenter vel palam ea verba recitare.

Finita benedictione chorus cantet Sanctus et sub cantu

Benedictus. elevetur panis et calix, ritu hactenus servato vel propter infirmos, qui hac repentina hujus insignioris in missa ritus mutatione forte offendentur praesertim ubi per conciones vernaculas docti fuerint, quid ea petatur elevatione.“

Es folgt nun das Gebet des Herrn, eingeleitet durch die Worte: „Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere.“ Das Nachgebet, aus der Erweiterung der letzten Bitte entstanden, und dazu verwendet, unter Anrufung der Heiligen, um Befreiung und Bewahrung vor den mannichfaltigen vergangnen, gegenwärtigen und zukünftigen Uebeln zu bitten, verwirft Luther, gewiß einmal um die reine Form, dann aber auch um den reinen Inhalt des Gebetes zu bewahren. Ebenso wenig billigt er, daß der Kelch mit der Hostie gesegnet, die Hostie gebrochen und in den Kelch geworfen werde. Desto mehr schätzt er die Verkündigung des Friedensgrußes, den er unmittelbar an das Gebet knüpft, und in dem er eine ächt evangelische Verkündigung der Sündenvergebung erkennt. Das Angesicht zur Gemeinde gewandt soll sie der Priester sprechen.

„Post haec legatur oratio dominica: Oremus, praeceptis salutaribus moniti etc. omissa oratione sequenti: Libera nos quaesumus, cum omnibus signis, quae fieri solent super hostiam et cum hostia super calicem. nec frangatur hostia nec in calicem misceatur. Sed statim post orationem dominicam dicatur: Pax domini etc., quae est publica quaedam absolutio a peccatis communicantium, vox plane evangelica, annuntians remissionem peccatorum, unica illa et dignissima ad mensam Domini praeparatio, si fide apprehendatur, non secus atque ex ore Christi prolata. Unde vellem eam annuntiari verso ad populum vultu, quemadmodum solent episcopi, quod unicum est vestigium episcoporum priscorum in nostris episcopis.“

Weder das Gebet vor der Kommunion, falls es aufgehört hat, statt für die Gemeinde für den Priester zu bitten und die Beziehung auf ein vom Priester zu bringendes Opfer festzuhalten noch die Spendeformel des römischen Kanon tadelt Luther. Auch daß der Priester sich selbst zuerst, dann die Gemeinde speist, scheint ihm nicht anstößig. Inzwischen soll das Agnus Dei gesungen

werden. Auch den Gesang der sogenannten Kommunio*) will Luther zulassen.

An Stelle des letzten Gebetes, in dem die Opferidee ausgesprochen ist**), läßt er andre auch im Kanon, aber an früherer Stelle enthaltne Gebete treten***). Es folgt die Begrüßung der Gemeinde durch den Priester und umgekehrt. Die Entlassungsformel scheidet Luther aus zu Gunsten des auch in der Messe sie vertretenden Dankgebets, das in einem Alleluja ausklingen kann. Der Gottesdienst schließt nun mit dem Segen, sei es, daß er in der Form des römischen Kanon gegeben wird: „Benedicat vos omnipotens Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus", sei es, daß der aaronitische Segen gewählt wird, den Luther besonders schätzt, weil er meint, Christus habe bei der Himmelfahrt mit diesen Worten die Jünger gesegnet.

„Deinde communicet tum sese tum populum. Interim cantetur agnus dei. Quod si orationem illam: Domine Jesu Christe Fili dei vivi, qui ex voluntate Patris etc. ante sumptionem orare voluerit, non male orabit, mutato solum numero singulari in pluralem, nostris et nos, pro meis et me. Item et illam: Corpus Domini etc. custodiat animam meam vel tuam in vitam aeternam.

Si communionem cantari libet, cantetur. Sed loco complendae seu ultimae collectae, quia fere sacrificium sonant, legatur in eodem tono oratio illa: Quod ore sumpsimus domine. Poteris et illa legi: Corpus tuum Domine quod sumpsimus etc., mutato numero in pluralem, qui vivis et regnas etc. Dominus vobiscum etc. Loco Ite Missa dicatur: Benedicamus Domino adjecto (ubi et quando placet) Halleluja in suis melodiis, vel ex vespertinis Benedicamus mutuentur†).

---

*) Siehe oben S. 257.

**) Daniel l. c., p. 110: „Placeat, sancta Trinitas etc."

***) Daniel l. c., p. 106.

†) Benedicamus Domino ist der kurze Zuruf im Canon; Daniel l. c., p. 108. In einem Ordo breviarii secundum usum Romanum von 1495, der hiesigen Königl. Bibliothek gehörig, finde ich in den Vespern folgende Abwandlung (S. 107): „Benedicamus patrem et filium cum sancto spiritu", worauf geantwortet wird: „Laudemus et superaltemus eum in saecula." (Das Titelblatt des Codex fehlt.)

Benedictio solita detur. Vel accipiatur illa Num. 6, quam ipse Dominus digessit. — — Ejusmodi credo et Christum usum fuisse, cum in coelum ascendens suos discipulos benedixit."

Darüber läßt er den Bischof frei entscheiden, ob Brod und Wein zugleich gesegnet werden solle, bevor die Kommunion beginnt, oder ob zuerst das Brod gesegnet und genossen, dann der Kelch gesegnet und genossen werden solle. Für diese Form spreche die Feier des Herrn, gegen sie nicht bloß die Neuheit, sondern auch daß sie den bis dahin entwickelten Gang des Gottesdienstes störe, der ja allerdings die gleichzeitige Segnung beider Elemente vor der Kommunion voraussetzt.

„Et hic quoque liberum sit Episcopo, quo ordine velit utramque speciem vel sumere vel ministrare. Poterit enim utrumque, nempe panem et vinum, continuo benedicere, antequam panem sumpserit. Vel inter benedictionem panis et vini statim sese et quotquot voluerint, pane communicare, deinde vinum benedicere ac demum omnibus bibendum dare. Quo ritu Christus usus videtur fuisse, ut verba Evangelii sonant, ubi manducare jussit panem, antequam calicem benediceret. Deinde expresse dicit: Similiter et calicem, postquam coenavit. Ut post manducationem primum calicem esse benedictum sentias. Sed ritus hic nimis novus non patietur ea fieri, quae hactenus post benedictionem diximus, nisi et ipsa mutentur."

Nachdem er so ein Bild des Gottesdienstes gegeben, erinnert er daran, daß hier die Freiheit, nicht die Nothwendigkeit herrsche; daß es sich hier nicht um den unveränderlichen Bestand des christlichen Glaubens, sondern um die veränderliche Form seiner Darstellung handle, und warnt vor einer falschen Werthschätzung, die durch sie, statt durch den Glauben, Gerechtigkeit zu erlangen sucht. Nur darauf dringt er, daß das segnende Stiftungswort des Herrn, ein objektiv gegebner Faktor des Gottesdienstes, unverletzt bleibe. Zu den indifferentesten Elementen des Gottesdienstes rechnet er natürlich die Gewandung der Geistlichen. Ob sie in besonderer Kleidung erscheinen oder in derselben, in der die Gemeinde, ist ihm gleich. Mit Ernst straft er nur die superstitiöse Weihung der Gewänder, allein die Segnung, die aller Creatur zukommt, und die in Wort und Gebet sich vermittelt, erscheint ihm zulässig.

„In quibus omnibus cavendum, ne legem ex libertate faciamus aut peccare cogamus eos, qui vel aliter fecerint vel quaedam omiserint; modo benedictionis verba sinant integra et fide hic agant. Christianorum enim hi esse debent ritus, id est, filiorum liberae, qui sponte et ex animo ista servent, mutaturi quoties et quomodo voluerint.

Externi enim ritus, etsi iis carere non possumus, sicut nec cibo nec potu, non tamen nos Deo commendant, sicut nec esca nos Deo commendat.

Vestes enim praeterivimus. Sed de his ut de aliis ritibus sentimus. Permittamus illis uti libere modo pompa et luxus absit. Neque enim magis places, si in vestibus benedixeris. Nac minus places, si sine vestibus benedixeris — — sed nec eas consecrari velim aut benedici velut sacrum aliquod futurae sint prae aliis vestibus nisi generali illa benedictione, qua per verbum et orationem omnis bona creatura Dei sanctificari docetur, alioqui mera superstitio et impietas est per abominationis pontifices introducta.“

Wie ein Anhang schließt sich an diese Darstellung des revidirten Gottesdienstes der katholischen Kirche eine Erörterung über die Abendmahlsfeier, welche die Ueberschrift de communione populi führt. Luther verwirft zuvörderst die Privatmesse, die dem Begriff der Kommunion ihm ebenso zu widersprechen scheint, wie eine Predigt in der Einöde dem Wesen einer gottesdienstlichen Rede. Nur eine provisorische Duldung derselben erscheint ihm zulässig. Wer aber die Kommunion begehrt, soll diesen Wunsch vor dem Bischof aussprechen, dieser ihn aber nicht eher erfüllen, als bis er sich davon überzeugt hat, daß der Bittende sich im Besitze ausreichenden religiösen Wissens, besonders in Betreff der Bedeutung, des Zwecks und der Wirkung des heiligen Abendmahles befinde. Es handelt sich hier weniger um eine ethische Beurtheilung des Bittenden als um eine katechetische Prüfung desselben. Dem entspricht es, daß die memorielle Kenntniß der Einsetzungsworte und eine Erklärung der Gründe, die den Petenten zum Genuß des heiligen Abendmahls veranlassen, ausreichend erscheint. Nach dem Bildungsstande des Abendmahlsgastes würde es sich richten, wie oft, ja ob überhaupt eine

solche Prüfung stattfinden solle. Aber der Bischof soll auch auf den Wandel derselben achten, jedoch nicht als ob, wer eine schwere Sünde begangen, nun ein für allemal ausgeschlossen werden solle, nur wer in der Sünde verharre und sich nicht bekehre, könne nicht zugelassen werden. Wer nun an der Kommunion Theil nehme, solle am Altar, im Chor — das sei der Zweck dieser Orte — stehen, öffentlich gesehen werden, die Abendmahlsgemeinde solle sie erkennen und auf ihren ferneren Wandel achten, ob er einem Kommunikanten zieme oder nicht. Die Privatbeichte betrachtet Luther als werthvoll, wenn sie ihm auch nicht als nothwendig erscheint. Wenn die Abendmahlsfeier selbst in das Gebiet der Freiheit fällt, wieviel mehr die Privatbeichte. Es ist nicht anders mit der Vorbereitung auf die Kommunion. Wer durch Gebet oder Fasten die Stimmung des Gemüthes zu innerer Sammlung bilden will, mag es. Die Forderung ist natürlich an jeden Kommunikanten zu richten, daß er nüchtern sei und nicht mit überladenem Magen erscheine. Die superstitiosa Papistarum sobrietas empfiehlt er nicht. Die beste Vorbereitung auf das heilige Mahl bleibt ihm das zerschlagne Herz und die Heil verlangende Seele. Was den Genuß beider Elemente im Abendmahl betrifft, so dringt Luther auf die Aufhebung der römischen Verkürzung. Lange genug sei gewartet, lange genug Rücksicht auf die Schwachen genommen, es sei endlich Zeit nach Christi Stiftung zu verfahren und die Widerstrebenden sich selbst zu überlassen.

„Postquam Evangelium nunc biennio toto apud nos inculcatum est, satis simul indultum et donatum est infirmitati, deinceps agendum est juxta illud Pauli: Qui ignorat, ignoret. — — — Quare simpliciter juxta institutum Christi utraque species et petatur et ministretur.“

Er warnt, auf die mögliche Erlaubniß eines Konzils zu warten, man dürfe den Gehorsam gegen das Evangelium nicht von der Zustimmung einer menschlichen Autorität abhängig machen. Ja so herbe und scharf stellt er hier menschliche, kirchliche und göttliche Auktorität einander gegenüber, daß er erklärt, vom Konzil wolle er nicht das Recht der stiftungsmäßigen Feier des heiligen Abendmahls empfangen, ja die Evangelischen müßten, ihre

Verachtung des Konzils zu zeigen, von einer eventuellen Erlaubniß desselben keinen Gebrauch machen, auf den Genuß in beiderlei Gestalt verzichten. „Quin amplius dicimus, si quo casu concilium id statueret ac permitteret, tunc minime omnium nos velle utraque specie potiri, immo tunc primum in despectum tam concilii quam statuti sui, vellemus aut utra tantum aut neutra et nequaquam utraque potiri ac plane eos anathema habere, quicumque auctoritate talis concilii vel statuti utraque potirentur.“ Erst dann will er ein Konzil und seine Beschlüsse anerkennen, wenn es für die Verkürzung des Sakraments Buße gethan und eingestanden habe, daß es von Satan geblendet sich über Gott erhoben und Unheil über so viele Völker verbreitet habe, daß dagegen die Evangelischen vollen Anspruch auf Dank erheben dürften, weil sie, ohne auf Konzilsbestimmungen zu warten, das Mahl des Herrn wieder hergestellt hätten. Dieser schroffen mit paradoxer Kühnheit und rücksichtsloser Energie ausgesprochnen Forderung entsprach, wie wir sehen werden, das spätere Verhalten Luthers keineswegs; die milde Praxis und die Schonung der Schwachen erschien ihm noch lange Zeit zulässig.

Noch ein anderes Bedürfniß des Gottesdienstes kann und will Luther nicht verbergen, den Gebrauch der deutschen Sprache. Deutscher Gesang soll den Uebergang zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Landessprache bahnen. Aber noch fehlt es an Dichtern, die mit heiligen Liedern in deutscher Sprache den Gottesdienst der Gemeinde schmücken könnten. Nur einige wenige deutsche Gesänge sind vorhanden, und auch von diesen bedürfen einige der Reinigung. Während der Messe, mit Anknüpfung an Graduale, Sanctus und Agnus Dei sollen diese Lieder vom Volk gesungen werden. Denn dies, nicht der Chor, sei der durch die Entstehung des kirchlichen Gesangs berechtigte Träger desselben. Durch den Wechsel lateinischer und deutscher Gesänge, sei es, daß er im selben Gottesdienste sich vollziehe, sei es, daß er im Gegensatz verschiedener Tage sich darstelle, wünscht er auf allmähliche Weise die Herrschaft der deutschen Sprache im Gottesdienst herbeizuführen.

Gegen die Morgen- und Abendgottesdienste an Festtagen, vorausgesetzt, daß sich keine Feier der Messe mit ihnen verbindet, wendet Luther nichts ein, da mit Ausnahme der Heiligentage nur

Worte der heiligen Schrift vorgelesen werden und so die Jugend mit ihrem Inhalt vertraut gemacht werde. Nur die zu große Gleichförmigkeit der Responsorien will er vermieden wissen, die Responsorien und Antiphonen soll der Bischof von Sonntag zu Sonntag festsetzen und dabei gleichmäßig gegen die Gefahr der Eintönigkeit und des zu häufigen Wechsels schützen. Aber sowohl das Psalterium wie die Lektionarien überhaupt wünscht er zu bewahren. Tägliche Lektionen sollen stattfinden, Morgens und Abends, des Morgens im Alten oder Neuen Testament, des Abends im Neuen Testament verbunden mit Auslegung in der Landessprache. Es sei eine alte Sitte der christlichen Kirche, jede Zusammenkunft mit Lesen aus der heiligen Schrift und Auslegung des Gelesenen zu feiern. Als aber der Geist des Verständnisses und der Auslegung der heiligen Schrift geschwunden sei, habe das Uebermaß von Lektionen und Gesängen die leere Stelle der Predigt eingenommen. Ein Rest der ursprünglichen Ordnung sei die Danksagung, die sich jetzt an die Vorlesungen schließe, während sie ursprünglich den Predigten gefolgt sei.

Die Formula Missae schließt mit dem Bekenntniß die Reste des römischen Gottesdienstes, die in der Allerheiligen-Kirche sich noch erhalten haben, nur mit dem Schwert des Geistes und Wortes bekämpfen zu wollen, und mit dem Ausdruck der gewissen Hoffnung, mit diesem Schwerte zu siegen.

Es bleibt uns übrig, den Charakter dieser werthvollen liturgischen Schrift Luthers zu zeichnen. Es ist kein liturgischer Neubau, der hier ins Auge gefaßt wird, vielmehr ein liturgischer Umbau, der durch Kritik des gegebnen Materials entstehen soll. Indem Luther den Maßstab des evangelischen Glaubens anlegt, unterscheidet er im Gottesdienst der römischen Kirche drei verschiedenartige Bestandtheile; die einen verwirft er, die andern duldet er, noch andre billigt er. Er verwirft, was mit der Idee des Opfers zusammenhängt, die ihm als abominatio erscheint; er duldet, was nicht aus evangelischem Geist entsprungen ist, aber doch den Grundgedanken desselben nicht widerspricht; er duldet Mißbräuche, deren Gefahren durch die Predigt überwunden werden können. Er billigt, was das christliche Bewußtsein ein darstellt, die ehrwürdigen Ueberlieferungen einer Zeit, die dem Geiste des

Evangeliums weniger entfremdet war. Er stellt ferner drei Grundsätze auf, von denen der eine die ethische, der andre die psychologisch-ästhetische, der letzte die politische Seite des Gottesdienstes trifft. Er tritt für die Freiheit des Gottesdienstes ein, er will ihn nicht als ein göttliches Gesetz, sondern als den Ausdruck des christlichen Bewußtseins betrachtet wissen; er tadelt die Ueberladung des Gottesdienstes mit Gebeten und Gesängen, die Ermüdung und Uebersättigung erzeugen; er stellt endlich neben die bleibenden Bestandtheile des Gottesdienstes veränderliche Elemente, über deren Einfügung oder Weglassung der Bischof zu entscheiden habe.

Gegen die Grundsätze, die in der Formula missae ausgesprochen und befolgt sind, kann kein berechtigter Tadel gerichtet werden, wenn wir von einzelnen allzu herben Aeußerungen absehen; sie sind ebenso von dem kritischen Geiste getragen, der die unevangelischen Elemente straft, wie sie aus konservativer Gesinnung hervorgehen, welche die vorhandenen Güter schützt. Es bleibt nur zu beklagen, daß die Praxis innerhalb der lutherischen Kirche allzu langsam den Gedanken gefolgt ist, die Luther hier ausgesprochen hat. Wie denn der „Unterricht der Visitatoren" noch 1532 eine Form des Gottesdienstes voraussetzt, für welche der Gebrauch der deutschen Sprache keineswegs selbstverständlich war: „Es wird für nützlich und gut angesehen, wo das meiste Volk des Lateins unverständig, daselbst deutsche Messen zu halten, damit das Volk den Gesang und anderes, was gelesen wird, desto baß vernehmen möge"*).

---

## § 22.

Demselben Jahre, etwas früher erschienen, gehört eine gedrängtere Darstellung des christlichen Gottesdienstes an, welche den Titel führt: „Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine." Diese Schrift beginnt mit dem Bekenntniß des Prinzips,

---

*) Bd. X, S. 1950.

das Luther und die an ihn sich schließende Kirche sich in dem liturgischen Gebiet angeeignet hat, und dem sie gefolgt ist. Nachdem Luther an das Verderben erinnert hat, das durch die geistlichen Tyrannen und Heuchler in den Gottesdienst und das Predigtamt sich eingeschlichen hat, erklärt er: „Wie wir nun das Predigtamt nicht abthun, sondern wieder in seinen rechten Stand begehren zu bringen, so ist auch nicht unsre Meinung, den Gottesdienst aufzuheben, sondern wieder in seinen rechten Stand zu bringen." An drei Uebeln scheint ihm der Gottesdienst zu kranken. Einmal beklagt er, daß man in den Kirchen nur gelesen und gesungen, aber nicht Gottes Wort getrieben, d. h. offenbar, daß man nicht gepredigt habe. Er tadelt ferner, daß man den Inhalt des Gottesdienstes durch Fabeln und Legenden gefälscht habe; er mißbilligt es endlich, daß die Theilnahme am Gottesdienst als ein Werk angesehen worden sei, durch welches das Heil erworben werde, und so der Werth des Glaubens verkannt. Diesen prinzipiellen Entstellungen des Gottesdienstes stellt er die Gestalt eines evangelischen Gottesdienstes gegenüber. Zuvörderst muß sich jede gottesdienstliche Zusammenkunft der Gemeine in Gebet und Predigt fassen. Des Morgens früh um vier oder fünf soll sie zu einem einstündigen Gottesdienst täglich sich versammeln, zuerst soll eine Lektion gelesen werden von einem oder zweien oder einem um den andern oder einem Chor um den andern*). Dann aber

*) Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. VIII, S. 168—169: „In den Metten und Vespern wurde fast Alles gesungen. — — So werden denn in den Metten und Vespern auch die Lektionen von den Knaben gesungen, folgender Maßen: Es wird gewöhnlich in Einer Mette oder Vesper nicht mehr als ein Kapitel der Schrift und, wenn es lang ist, noch weniger gelesen; das zu lesende Pensum aber wird in drei Abschnitte zertheilt, und drei verschiedene Knaben singen nacheinander die drei Abschnitte der Lektion vor „in dem einfachen Tonus, in welchem man bisher die Propheten hat gesungen". Da aber dieser Gesang lateinisch geschah der Schüler wegen, und die Gemeinde auch Theil an der Lektion haben sollte, so trat nach den drei Knaben ein vierter auf, und sang alles von den drei ersten Gesungene noch einmal deutsch in demselben Tonus. Das ist die vierfache Lektion, von der die Horenordnung unsrer alten Agenden reden. Luther setzt hier aber nur Lektionengesang in lateinischer Sprache voraus."



soll der Prediger, oder wem es befohlen wird, hervortreten und einen Theil der Lektion, für alle verständlich, auslegen. In jenem Thun erkennt er das Zungenreden, von dem Paulus 1 Kor. 14 rede — ohne Zweifel der Unverständlichkeit wegen, die aus der Fremdheit der Sprache und dem Gesange entsteht —, in diesem die liturgischen Funktionen, die Paulus „auslegen, mit dem Sinn oder Verstand reden, weissagen" nenne. Ohne hinzukommende Predigt kann die Lektion nicht bessern. Diese Lektion soll aus dem Alten Testament genommen werden, und zwar dergestalt, daß Buch für Buch gelesen werde. So würden in der Bibel kundige Christen herangebildet, die im Leben biblischen Sinn bewähren. Der Gottesdienst soll mit Dank, Lob und Bittgebet schließen, wozu Psalmen, gute Antiphonen und Responsorien*) verwendet werden sollen. Ungefähr eine Stunde soll dieser Gottesdienst dauern, nicht länger, damit nicht Uebermüdung entstehe. Während der Frühgottesdienst der Lektüre und Auslegung des Pentateuchs und der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments gewidmet ist, so bilden den Inhalt des Abendgottesdienstes, der um fünf oder sechs stattfinden soll, die prophetischen Bücher; doch zieht er es vor, „weil nun das Neue Testament auch ein Buch ist", das Alte Testament am Morgen, das Neue am Abend den Gottesdiensten zu Grunde zu legen**). Ob auch nach dem Mittagessen ein Gottesdienst gehalten werden solle, darüber möge freie Bestimmung entscheiden. Aber Luther hat sich gewiß nicht verhehlt, daß schwerlich die ganze Gemeinde sich bei diesen Gottesdiensten betheiligen werde, und hat deshalb die Hoffnung ausgesprochen, daß für diesen Fall wenigstens die Priester und Schüler, besonders die sich zu tüchtigen Predigern zu eignen schienen, gegenwärtig sein würden. So wollte Luther eine katechetische Abzweckung diesen Gottesdiensten geben, sie zu Stätten

---

*) Kliefoth a. a. O., Bd. VI, S. 229. Das Responsorium wiederholt die intonirte Strophe, die Antiphone respondirt die Gegenstrophe, die Hypophone den Schluß des Vorgesungenen.

**) Auch in der vorreformatorischen Zeit waren die Lektionen vorzugsweise aus dem Alten Testament genommen. Kliefoth a. a. O., Bd. VI, S. 190 ff. 439.

der Schriftunterweisung für die zukünftigen Diener der Kirche bestimmen, — eine Idee, die freilich dem Wesen eines Gottesdienstes wenig gemäß ist, desto mehr aber dem Drang, den Bedürfnissen und dem Nothstande jener Zeit entsprechend war. Während die Wochengottesdienste von vornherein auf eine kleine Gemeinde rechnen, so erwartet Luther für die Sonntagsgottesdienste die Versammlung der ganzen Gemeinde. Einen Morgengottesdienst, in dem das Abendmahl gefeiert und über das Evangelium gepredigt wird, und einen Abendgottesdienst, der über die Epistel handelt, weist er dem Sonntag zu. Doch soll die Perikope nicht durchaus maßgebend sein, er gestattet auch über biblische Bücher im Zusammenhange zu reden. Die Abendmahlsfeier will Luther auf die Sonntage beschränken, wenn nicht besondere Wünsche eine Wochenkommunion bedingen, „denn es am Wort und nicht an der Messen liegt". Gegen die Gesänge, die des Sonntags im Morgen- und Abendgottesdienst gesungen werden, weiß Luther Nichts einzuwenden; aber die Ordnung der Gesänge in den Wochengottesdiensten vertraut er dem Ermessen des Pfarrers an, da sich unter den vorliegenden viele der Reinigung bedürftige fänden. Nachdem Luther über die Feste sich ähnlich, wie in der Formula missae geäußert, schließt er, indem er energisch das protestantische Prinzip der Biblizität für den Kultus zur Geltung bringt: „Die Summa sei die, daß es ja alles geschehe, daß das Wort im Schwang gehe, und nicht wiederum ein loren und drohnen daraus werde, wie bisher gewesen ist. Es ist alles besser nachgelassen als das Wort. Und ist nichts besser getrieben denn das Wort; denn daß dasselbe sollt im Schwange unter den Christen gehen, zeigt die ganze Schrift an, und Christus auch selber sagt Luk. 10: ‚Eins ist von Nöthen.' Nämlich, daß Maria zu Christus' Füßen sitze und höre sein Wort täglich, das ist das beste Theil, das zu wählen ist und nimmer weggenommen wird. Es ist ein ewig Wort, das ander muß alles vergehen, wieviel es auch der Martha zu schaffen giebt."

Diese Schrift bildet offenbar eine Ergänzung der Formula missae, sie ist ein Vorläufer der letzteren. Während jene den sonntäglichen Hauptgottesdienst, der im Canon missae zum Abschluß kommt, darstellt und seine einzelnen Bestandtheile kritisch

beleuchtet, verfolgt unsre Schrift vielmehr die Aufgabe, das protestantische Prinzip des Gottesdienstes im Allgemeinen und die Gestaltung der Wochengottesdienste zu bestimmen. Fassen wir in einigen Sätzen die Forderungen Luthers zusammen, so gewinnen wie folgende liturgische Grundsätze: 1) der Gottesdienst soll gereinigt, nicht aufgehoben werden. 2) Das Wort Gottes bildet den Mittelpunkt des Gottesdienstes. 3) Es soll daher Inhalt des gläubigen Bewußtseins werden durch Vermittlung auslegender Predigt. 4) Es soll ausgeschieden werden, was der objektiven Norm des göttlichen Wortes widerspricht. 5) Die Aneignung des göttlichen Worts fordert eine Mannigfaltigkeit von Gottesdiensten und nöthigt, außer den sonntäglichen Gottesdiensten auch Wochengottesdienste zu veranstalten. 6) Diese letzteren werden voraussichtlich nur eine kleine Zahl von Gemeindegliedern versammeln, gewiß aber alle, die sich dem Dienst am Wort Gottes widmen wollen und gewidmet haben, um immer von neuem aus seiner Fülle zu schöpfen. 7) Die Abendmahlsfeier ist auf den Sonntag beschränkt, wenn nicht besondre Wünsche die Feier auch an einem andern Tage veranlassen. 8) Heiligenfeste sind unzulässig.

---

## § 23.

Die zweite umfassende liturgische Schrift Luthers: „Die Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes", gehört dem Jahre 1526 an*). Eine besondere Vorrede schickt er voran, in der er sich einerseits verwahrt, in dieser Ordnung ein verpflichtendes Gesetz geben zu wollen, andererseits warnt, von der Freiheit einen willkürlichen Gebrauch zu machen. Wir sollen danach trachten einerlei gesinnet zu sein und deshalb auch gleiche Weise und Gebärden werthschätzen. Wo aber eine Ordnung schon bestehe oder wo man glaube, eine bessere herstellen zu können, möge man sich an diesen Entwurf nicht binden. Liturgische Uniformität sei keineswegs nöthig, habe auch bis jetzt nicht bestanden.

*) Bd. X, S. 266 ff.

Nachdem er nun darauf hingewiesen, daß der Kultus wesentlich Missionscharakter haben müsse, unterscheidet er einen dreifachen Gottesdienst. Der eine sei der lateinische, den er in der Formula missae beschrieben habe. Er solle bleiben, schon aus katechetischen Rücksichten. „Denn ich in keinem Weg will die lateinische Sprache aus dem Gottesdienst lassen gar weg kommen, denn es ist mir alles um die Jugend zu thun. Und wenn ich's vermöcht und die griechische und ebräische Sprache wäre uns so gemein als die lateinische, und hätte so viel feiner Musika und Gesangs als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den andern in allen vieren Sprachen, Deutsch, Lateinisch, Griechisch, Ebräisch, Messe halten, singen und lesen. Ich halte es gar nichts mit denen, die nur auf eine Sprache sich so gar geben, und alle andern verachten. Denn ich wollte gerne solche Jugend und Leute aufziehen, die auch in fremden Landen könnten Christo nutze sein, und mit den Leuten reden, daß nicht uns ginge, wie den Waldensern in Böhmen, die ihren Glauben in ihre eigene Sprach so gefangen haben, daß sie mit niemand können verständlich und deutlich reden, er lerne denn zuvor ihre Sprache. So that aber der heilige Geist nicht im Anfange, er harret nicht, bis alle Welt gen Jerusalem käme und lernet Ebräisch, sondern gab allerlei Zungen zum Predigtamt, daß die Apostel reden konnten, wo sie hinkamen, diesem Exempel will ich lieber folgen, und ist auch billig, daß man die Jugend in vielen Sprachen übe, wer weiß, wie Gott ihr mit der Zeit brauchen wird, dazu sind auch die Schulen gestiftet." Ja er geht offenbar über die Grenze des Berechtigten in der Betonung des Missionscharakters des öffentlichen Gottesdienstes hinaus, wenn er die in beiden Gestaltungen desselben, der deutschen und lateinischen, versammelte Gemeine so bezeichnet „die noch nicht glauben oder Christen sind, sondern der mehrere Theil dastehet und gaffet, daß sie auch etwas Neues sehen, gerade als wenn wir mitten unter den Türken oder Heiden auf einem freien Platz oder Felde Gottesdienst hielten, denn hier ist noch keine geordnete und gewisse Versammlung, darinnen man könnte nach dem Evangelio die Christen regieren, sondern ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christenthum." Nachdem er nun von der dritten Art des Gottesdienstes, der missa

fidelium, geredet hat, wendet er sich zur Feier des Gottesdienstes in deutscher Sprache. Das erste Erforderniß scheint ihm „ein grober, schlechter, einfältiger, guter Katechismus“. „Katechismus aber heißt ein Unterricht, damit man die Heiden, so Christen werden wollen, lehret und weiset, was sie glauben, thun, lassen und wissen sollen im Christenthum, daher man Katechumenos genennet hat die Lehrjungen, die zu solchem Unterricht angenommen waren, und den Glauben lernten, ehe denn man sie taufet.“ Diesen Unterricht — denn Katechismus ist ihm hier keine Bezeichnung eines Buches — will Luther in der Darlegung der drei von Alters her in der Kirche überlieferten Lehrstücke konzentrirt wissen, der zehn Gebote, des Vaterunsers, des Glaubens. Da aber, wie Luther vorhin behauptet hat, die christliche Gemeine noch nicht besteht, so muß diese Unterweisung von der Kanzel aus geschehen. Die Aeltern aber oder Vormunde der Jugend müssen selbst oder durch andre Morgens und Abends den Kindern oder dem Gesinde durch Frage und Antwort das Verständniß des Unterrichts vermitteln. Diese Forderung setzt freilich einen günstigeren Stand des sittlichen und religiösen Lebens der Gemeinde voraus, als Luther annimmt. Er giebt Proben dieser katechetischen Fragen und beruft sich auf das Betbüchlein, da diese drei Stücke kurz ausgelegt seien, offenbar die katechetische Schrift Luthers von 1520: „Eine kurze Form der zehn Gebote. Eine kurze Form des Vaterunsers. Eine kurze Form des Glaubens.“ Eine abschließende Zusammenfassung soll dieser Unterricht in einer Darstellung erhalten, welche den christlichen Lehrstoff unter die beiden Gesichtspunkte des Glaubens und der Liebe stellt, den Glauben als Bewußtsein der Sünde und Erlösung bestimmt, die Liebe aber als thätige und leidende darstellt. Selbst kindliches Spiel will er nicht verschmähen, die Heilswahrheit in Sprüchen der heiligen Schrift in die Seele des Kindes zu senken, und auch die Unterhaltung bei Tische will er diesem katechetischen Zwecke dienstbar machen.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen wendet sich Luther zur Darstellung des Gottesdienstes. An Sonn- und Festtagen sollen drei Gottesdienste gehalten werden. Früh um fünf oder sechs findet die erste Feier statt. Psalmengesang, Predigt über die

epistolische Perikope, eine Antiphone, das Tedeum oder Benedictus abwechselnd, das Vaterunser, Kollekten und das Benedicamus domino bilden ihre Bestandtheile. Diese Feier soll besonders dem Gesinde dienen, das an den übrigen Theilen der Festtage am Besuch des Gottesdienstes verhindert ist. Diesen Gottesdienst nennt Luther Mette*). Um acht oder neun Uhr Morgens findet die Messe statt, in der über die evangelischen Perikopen gepredigt wird. Für den Nachmittagsgottesdienst, die Vesper, läßt er den Predigttext frei. Er sagt: „Nach Mittag unter der Vesper, fürdem Manifikat, Predigt ordentlich nach einander." Damit kann doch wohl nichts anders gemeint sein als Predigten über zusammenhängende Texte. Die Theilung der Evangelien und Episteln in Perikopen bewahrt Luther, theils weil er keinen gerechten Anstoß daran nimmt, theils weil in Wittenberg Prediger gebildet werden, die an Orten dienen sollen, wo die Perikopen zu Recht bestehen. Doch tadelt er die nicht, welche die evangelischen Schriften im Zusammenhange in der Predigt erklären. Er befriedigt ein solches Bedürfniß durch die Wochengottesdienste. Denn hat er auch die Frühgottesdienste am Montag und Dienstag den Katechismuspredigten zugewiesen, so gehört doch der Mittwoch dem Evangelisten Matthäus, der ein feiner Evangelist ist, die Bergpredigt mittheilt und auf Uebung der Liebe und guten Werke hält. Dem Evangelisten Johannes aber, dem gewaltigen Lehrer des Glaubens, ist die Vesper am Sonnabend gewidmet. Die Morgengottesdienste dagegen am Donnerstag und Freitag sollen auf die Episteln und andre neutestamentliche Lektionen gerichtet sein. Diese Gottesdienste sollen, soweit sie bis dahin beschrieben sind, in deutscher Sprache gehalten werden. Damit will er aber auch jetzt nicht die lateinische ausgeschlossen haben, die Wochengottesdienste sollen vielmehr von den Metten umfaßt werden, wie er sie in der Schrift „Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine" beschrieben hat. Es sollen etliche Psalmen in den Metten lateinisch von den Knaben gesungen, abwechselnd von ihnen ein Kapitel lateinisch aus dem Neuen Testament gelesen und dann dasselbe von einem andern Knaben deutsch wiederholt werden. Mit einer Antiphone

---

*) Aus matutina (sc. officia) entstanden.

solle dann der Uebergang zur erwähnten deutschen Lektion stattfinden. Ein deutsches Lied, ein stilles Vaterunser, einige Kollekten und das Benedicamus domino sollen die Mette schließen. Sehr ähnlich ist der Gang, welcher der Vesper vorgeschrieben ist. Auf den Gesang der Vesperpsalmen folgt nach einer Antiphone ein Hymnus, „so er vorhanden ist", d. h. ein deutscher, denn an lateinischen Hymnen war kein Mangel. Es schließt sich die Lektion aus dem Alten Testament an, zuerst in lateinischer, dann in deutscher Sprache. Das Magnifikat in lateinischer Sprache, eine Antiphone oder ein Lied, ein stilles Vaterunser und die Kollekten mit dem Benedicamus beenden den Gottesdienst*). Auch in dieser Darlegung tritt die katechetische Tendenz Luthers hervor, der diesen Theil der Wochengottesdienste begründet: „die Knaben und Schüler in der Bibel zu üben". „Denn wir wollen die Jugend bei der lateinischen Sprache in der Biblia behalten und üben."

An diesem Ort sei es uns gestattet, auf den Entwurf der täglichen Gottesdienste Rücksicht zu nehmen, den der „Unterricht der Visitatoren" von 1538 darbietet. Der Gesang von drei Psalmen in lateinischer oder deutscher Sprache beginnt den Morgengottesdienst; findet keine Predigt statt, so soll eine Lektion

---

*) Kliefoth (a. a. O., Bd. VII, S. 472) faßt diesen Abschnitt so auf, daß Luther außer den täglichen Predigtgottesdiensten tägliche Metten und Vespern gehalten wissen wolle. Unsere Auslegung, daß die Metten und Frühpredigtgottesdienste sich zu einem Ganzen vereinigen sollen, ruht auf folgenden Gründen: 1) Mit den Worten: „darnach gehen sie mit einer Antiphone zur deutschen Lektion, davon droben gesagt ist" bezieht er sich auf den vorhin erwähnten Predigtgottesdienst des Morgens. 2) Daß nur die Lektion erwähnt wird, nicht ihre Auslegung durch die Predigt, hat nichts zu sagen; denn auch bei den Gottesdiensten, die Kliefoth selbst für Predigtgottesdienste erklärt, gebraucht Luther meistens nur das Wort „Lektion" und redet nur am Schluß von Lektion und Predigt. In welchem Sinne er aber dies Wort faßt, beweist der Uebergang, in dem die Darstellung vom Sonntagsgottesdienst zum Wochengottesdienst fortschreitet: „Hiemit, achten wir, habe der Laie Predigt und Lehre genug; wer aber mehr begehrt, der findet auf andre Tage gnug." Uns ist es daher auf das höchste wahrscheinlich, daß auch an die Abendlektion sich eine auslegende Ansprache angeschlossen hat; die Schrift „Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine" vindizirt dem Abendgottesdienst ebenfalls die Predigt und protestirt gegen jeden Gottesdienst, der einer Predigt entbehrt.

vorgelesen werden, und zwar aus den Evangelien des Matthäus und Lukas, der ersten Epistel Johannis, beiden Petrusbriefen, der Epistel des Jakobus, den Briefen Pauli an Timotheus und Titus, an die Epheser und Kolosser. Sind diese neutestamentlichen Schriften beendet worden, so soll die Vorlesung von neuem beginnen. Das Vaterunser, ein deutscher Gesang und Kollekten sollen den Gottesdienst beschließen. Der Abendgottesdienst beginnt wieder mit dem Gesang von drei Psalmen, die aber nun in lateinischer Sprache vorgetragen werden, damit die Schüler Lateinisch lernen, reine Antiphonen, Hymnen und Responsorien folgen, eine deutsche Lektion aus dem ersten Buche Mosis, den Büchern der Richter und Könige schließen sich an; das Gebet des Herrn, der Gesang des Magnificat, Te deum, Benedictus, Quicunque vult salvus esse — offenbar zur Auswahl dargeboten —, reine Gebete, ein deutscher Gesang und eine Kollekte schließen den Gottesdienst." Ob diese Gottesdienste mit einer Predigt sich vereinigen oder nicht, läßt Luther dahingestellt. So deuten wir die Worte: „In kleinen Flecklein, da nicht Schüler sind, ist nicht von nöthen, daß man täglich singe: es wäre aber gut, daß sie etwas sängen, wenn man predigen will. In der Woche sollte man predigen am Mittwoch und Freitag" (also den alten dies stationum). Diese Darstellung unterscheidet sich von der Ordnung der deutschen Messe einerseits dadurch, daß die Katechismuspredigten nicht erwähnt werden, denen ein anderer Ort zugedacht war, sodann durch die geringere Betonung der Nothwendigkeit der Predigt, sowie des Gesanges wohl im Interesse der Beschränkung des Zeitmaßes, endlich durch den Ersatz des Johannesevangeliums durch das Lukasevangelium, den der Rath motivirt: „Es soll auch ein Pfarrherr Fleiß ankehren, daß man nützliche und nicht schwere Bücher vornehme zu predigen."

Ließ Luther die Predigt an Wochengottesdiensten frei, so sollte sie doch für die Feiertage obligatorisch sein, und zwar bestimmte er, während das Evangelium dem Vormittagsgottesdienste verblieb, für die Nachmittagsgottesdienste den Katechismus: „Nachmittag, weil das Gesinde und junge Volk in die Kirche kömmt, halten wir für gut, daß man Sonntags Nachmittag stetig für und für die zehen Gebot, die Artikel des Glaubens und das Vaterunser

predige und auslege. Die zehen Gebot, dadurch die Leute zur Gottesfurcht vermahnet werden. Darnach das Vaterunser, daß die Leute wissen, was sie beten. Und wenn am Sonntage die zehen Gebot, das Vaterunser und der Glaube gepredigt sind, eins nach dem andern; so soll man von der Ehe und den Sakramenten der Taufe und des Altars auch mit Fleiß predigen." Darnach scheint es, als ob für die Feiertage die Mette vor dem Hauptgottesdienst ihm entbehrlich erschien. Wichtig aber ist, daß die Abzweckung des Gottesdienstes immer mehr katechetisch-pädagogischer Natur wird und daher Veranlassung giebt, daß der Katechismus aus den spärlich besuchten Wochengottesdiensten in die Nachmittagsstunden der Feiertage verlegt wird, die einen größeren Theil der Gemeinde versammeln. Die deutsche Messe hatte den Feiertagsvespern die lectio continua zugetheilt, eine Ordnung, die mehr Reife voraussetzte, als sie Luther zu finden glaubte. Für die Nachmittage der Feste aber setzte Luther fest, daß über die Heilsthatsachen gepredigt werden solle, die das Fest konstituiren*).

Wir kehren zur „Deutschen Messe" zurück. Luther wendet sich zur Frage nach der Gestaltung des Sonntagsgottesdienstes. Zuvörderst erklärt er, daß vorläufig die Meßgewänder, Altäre und Lichter bleiben sollen, „bis sie alle werden oder uns gefällt zu ändern". Ueberhaupt gestattet er in dieser Hinsicht volle Freiheit. Nur daran erinnert er, daß „in der rechten Messe unter eitel Christen" der Altar**) nicht so bleiben könne und der Priester sich immer, d. h. während des ganzen Gottesdienstes zum Volk wenden müsse, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl gethan habe. Mit einem geistliche Liede oder deutschen Psalme in primo tono soll der Gottesdienst beginnen, das Kyrie

*) Bd. X, S. 1960—1962.

**) Schwerlich soll damit gesagt sein, daß der Altar an sich mit dem evangelischen Gottesdienste in Widerspruch stehe, das ist vorhin gesagt, sondern die Bemerkung bezieht sich wohl vielmehr auf die äußere Erscheinung des Altars, vielleicht ist es die erhöhte Lage, die Abschließung durch die cancelli, die Verwendung zur Aufbewahrung der Reliquien, an die Luther denkt. Vielleicht polemisirt er auch gegen die Bestimmung des Altarraumes zum Aufenthalt des Klerus.

Eleison, Christe Eleison, Kyrie Eleison sich daran schließen. Dann folgt eine Kollekte des Priesters, die unisono oder in Ff-Ton vorgelesen wird. Luther giebt ein solches Gebet: „Allmächtiger Gott, der du bist ein Beschützer Aller, die auf dich hoffen, ohne welches Gnade niemand etwas vermag noch etwas vor dir gilt, laß deine Barmherzigkeit uns reichlich widerfahren, auf daß wir durch dein heiliges Eingeben denken, was recht ist und durch deine Kraft auch dasselbige vollbringen, um Jesu Christi unseres Herrn willen. Amen."

Während die Epistel gelesen wird, mit dem Angesicht zum Volk gewendet, soll der Priester beim Lesen der Kollekte das Angesicht zum Altar richten. Der ganze Chor begleitet die Gemeinde bei dem Gesange eines deutschen Liedes, das nun eintritt und so als Segnung erscheint. Es folgt die Lesung des Evangeliums in quinto tono, indem der Priester wieder das Angesicht dem Volk zuwendet. Während der Ordo Romanus nun das symbolum Nicaenum vom Geistlichen sprechen läßt, will Luther jetzt von der ganzen Gemeinde das Lied: „Wir glauben all an einen Gott", den deutschen Glauben gesungen wissen. Jetzt ist die rechte Stelle für die Predigt gefunden. Sie wird der Wiederhall des ihr unmittelbar vorangegangenen Glaubensbekenntnisses. Das Beste scheint Luther, daß die Predigten aus den Postillen vorgelesen werden, einmal, um die Gemeinde vor der Willkür schwarmgeisterischer Schriftauslegung zu schützen, sodann weil es an Predigern fehlt, die zu einer freien Predigt die Befähigung besitzen. Der letztere Umstand veranlaßt ihn auch die Perikopen festzuhalten, da „der geistreichen Prediger wenig sind, die einen ganzen Evangelisten oder ander Buch gewaltiglich und nützlich handeln mögen". An Stelle des Offertorium tritt eine Paraphrase des Vaterunsers in Verbindung mit einer Ermahnung an die Kommunikanten. Folgendes Gebet theilt er mit: „Lieben Freunde Christi, weil ihr hier versammelt seid, in dem Namen des Herrn, sein heiliges Testament zu empfahen, so vermahne ich euch aufs erste, daß ihr euer Herze zu Gott erhebt, mit mir zu beten das Vaterunser, wie uns Christus, unser Herr, gelehret und Erhörung tröstlich zugesagt hat. Daß Gott unser Vater im Himmel, uns seine elende Kinder auf Erden barmherziglich ansehen

wolle uns Gnade verleihen, daß sein heiliger Name unter uns und in aller Welt geheiliget werde, durch reine rechtschaffene Lehre seines Worts und durch brünstige Liebe unsers Lebens wollte gnädiglich abwenden alle falsche Lehre und böses Leben, darin sein werther Name gelästert und geschändet wird. Daß auch sein Reich zukomme und gemehret werde, alle Sünder, Verblendete und vom Teufel in seinem Reich Gefangene, zur Erkenntniß des rechten Glaubens an Jesum Christ seinen Sohn bringen und die Zahl der Christen groß machen. Daß wir auch mit seinem Geist gestärkt werden, seinen Willen zu thun und zu leiden, beide im Leben und Sterben, im Guten und Bösen, allzeit unsern Willen brechen, opfern und tödten. Wolle uns auch unser täglich Brod geben, vor Geiz und Sorge des Bauchs behüten, sondern uns alles Guts genug zu ihm versehen lassen. Wolle uns auch unsre Schuld vergeben, wie wir denn unsern Schuldigern vergeben, daß unser Herz ein sicher fröhlich Gewissen vor ihm habe und vor keiner Sünde uns nimmer fürchten noch erschrecken. Wolle uns nicht einführen in Anfechtung, sondern helfe uns durch seinen Geist das Fleisch zwingen, die Welt mit ihrem Wesen verachten und den Teufel mit allen seinen Tücken überwinden. Und zuletzt uns wolle erlösen von allem Uebel, beide leiblich und geistlich, zeitlich und ewiglich. Welche das alles mit Ernst begehren, sprechen von Herzen Amen, ohne allen Zweifel glaubend, es sei Ja und erhöret im Himmel, wie uns Christus zusagt: Was ihr bittet, glaubt, daß ihr's haben werdet, so soll's geschehen. Amen."

„Zum Andern vermahne ich euch in Christo, daß ihr mit rechtem Glauben des Testaments Christi wahrnehmet, und allermeist die Worte, darinnen uns Christus seinen Leib und Blut zur Vergebung schenkt, im Herzen feste fasset, daß ihr gedenkt und dankt der grundlosen Liebe, die er uns bewiesen hat, da er uns durch sein Blut von Gottes Zorn, Sünde, Tod und Hölle erlöset hat und darauf äußerlich das Brod und Wein, das ist, seinen Leib und Blut, zur Sicherung und Pfand zu euch nehmet. Dennoch wollen wir in seinem Namen und aus seinem Befehl, durch seine eignen Worte das Testament also handeln und brauchen."

Diese Paraphrase und Abendmahlsermahnung mag nun auf der Kanzel oder am Altar gesprochen werden. Die alte

Kirche scheint ihm die Kanzel dazu gewählt zu haben. Dafür spreche das gemeine Gebet, oder das Vaterunser, das auf der Kanzel gesprochen werde*); die Vermahnung aber sei zur öffentlichen Beichte geworden.

Diese Paraphrasis und Ermahnung soll aber nicht der freien Gestaltung des einzelnen Geistlichen anvertraut werden, sondern einem Formular, damit das Volk seinen Inhalt sich aneignen könne. Es beginnt die Feier der Kommunion. Luther erneuert den Vorschlag der **Formula missae**, die Darreichung des Brodes an die Gemeinde der Darreichung des Kelches vorangehen zu lassen. Die Geschlechter aber sollen geschieden werden, die Kommunion der Frauen der Kommunion der Männer folgen, wie ihnen denn auch verschiedene Orte zuzuweisen seien. Inzwischen werden deutsche Lieder gesungen. Die Elevation der Elemente billigt er, da sie bedeute, daß Christus uns befohlen hat, seiner zu gedenken. Nach der Kollekte: „Wir danken dir, allmächtiger Herr Gott, daß du uns durch diese heilsame Gabe hast erquicket, und bitten deine Barmherzigkeit, daß du uns solches gedeihen lassest zu starkem Glauben gegen dich, und zu brünstiger Liebe unter uns allen, um Jesu Christi, unseres Herrn willen, Amen" — beschließt der aaronitische Segen den Gottesdienst. Nach einer Klage, daß das kirchliche Leben so wenig befriedigend sei und die Kirchen, wie zur Zeit der lateinischen Gottesdienste, so auch jetzt bei den deutschen schon anfingen leer zu stehen, und dem Zeugniß, daß er auf die Einfältigen und auf die Jugend rechne, wendet er sich zur Frage nach der Feier der kirchlichen Feste. Da es an deutschem Gesang noch fehlt, soll vorläufig der lateinische Gesang festgehalten werden. Aeußere cärimonielle Auszeichnungen der Passionszeit läßt Luther nicht zu, die Charwoche soll sich nur dadurch von andern Wochen unterscheiden, daß täglich eine Passionspredigt gehalten und das Abendmahl gereicht wird. Die Schrift schließt mit der ausdrücklichen Erklärung, daß diese wie jede Ordnung nur so lange Werth habe,

*) Ueber das mit der Predigt verbundene allgemeine Kirchengebet vgl. Kliefoth, Bd. III, a. a. O. Bd. VI, S. 4. Wenn Luther von der zur öffentlichen Beichte gewordenen Abendmahlsermahnung redet, so denkt er wohl an das Gebet, das unmittelbar im Ordo Romanus sich an das Offertorium schließt. Cf. Daniel l. c., T. I, p. 68. 70.



als sie nicht mißbraucht werde. Entstehe ein Mißbrauch, so solle man sie flugs abthun und eine andere machen. „Ordnung ist ein äußerlich Ding, sie sei, wie gut sie will, so kann sie in Mißbrauch gerathen. Dann aber ist's nicht mehr eine Ordnung, sondern eine Unordnung, darum stehet und gilt keine Ordnung von ihr selbst etwas, wie bisher die päpstlichen Ordnungen geachtet sind gewesen, sondern aller Ordnung Leben, Würde, Kraft und Tugend ist der rechte Brauch, sonst gilt sie und taugt gar nichts." Es bleibt uns übrig, die Unterschiede zu bezeichnen, welche die Schrift von der deutschen Messe von den vorangehenden beiden liturgischen Schriften sondern. Das Spezifische liegt in der Aussicht auf die missa fidelium, die ihm als die dritte Weise des Gottesdienstes, als der Ausdruck wahrer christlicher Frömmigkeit erscheint. Sie mußte an diesem Orte von uns übergegangen werden, weil wir im ersten Abschnitt dieser Darstellung ihrer gedacht haben. Aber damit ist auch die Eigenthümlichkeit dieser Schrift nicht erschöpft. Wie wichtig ist, daß sie neben die lateinische Formula missae, noch nicht als Ersatz für sie, eine deutsche Gestaltung des Hauptgottesdienstes in's Auge faßt und den Entwurf der Formula missae mit einigen Veränderungen in das Deutsche überträgt, daß sie damit den Gottesdienst aus einem priesterlichen Thun für die Gemeinde zu einer Handlung macht, an der die Gemeinde mit innerem Verständniß sich betheiligen kann, die sie als ihr Thun betrachten darf. Derselben Richtung auf Gemeindethätigkeit folgt die Anordnung, daß vor der Predigt der deutsche Glaube von der ganzen Gemeinde gesungen werde, während die Formula missa das Nicänische Symbol der Priester sprechen, auch wohl, obgleich ungern, singen läßt. Ueberhaupt zeigt die deutsche Messe eine größere Freiheit gegenüber dem Ordo Romanus als die Formula missae, wie sich dies nicht bloß in der Verkürzung des Gottesdienstes, sondern auch in Neubildung von Gebeten zeigt. Kollekten sowohl wie die Paraphrase des Vaterunsers und die Ermahnung an die Kommunikanten legen davon Zeugniß ab. Um die Eigenthümlichkeit der deutschen Messe in der Gestaltung des Hauptgottesdienstes zu erkennen, mußten wir sie mit der Formula missae vergleichen; aber auch in der Bestimmung der wöchentlichen Gottesdienste ist

sie individuell. Dies ergiebt die Vergleichung mit der Schrift: „Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine.“ Auch hier sehen wir den Gottesdienst immer mehr sich auf das Gemeindeverständniß beziehen; zur lateinischen Lektion, die katechetischen Zweck hat, tritt die deutsche, die der Gemeinde angehört. Das mag prinzipiell indifferent sein, daß die Vertheilung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Lektionen auf Metten und Vespern sich ändert, daß das Alte Testament dem Abend, nicht mehr dem Morgen und das Neue Testament dem Morgen, nicht mehr dem Abend zugewiesen wird. Wichtiger ist es, daß, während die frühere Schrift die lectio continua empfiehlt, die letztere die lectio selecta begünstigt. Sie thut es in Bezug auf den epistolischen Theil des Neuen Testaments im Anschluß an die gegebnen Lektionen, in Bezug auf den evangelischen dagegen gleicht sie lectio continua und selecta aus, indem sie zwei Bücher als Ganze empfiehlt, aber doch eben zwei bestimmte auserlesene Bücher, das Evangelium Matthäi und das Evangelium Johannis. Sie nähert sich so der Praxis der katholischen Kirche, aber gewiß zu ihrem Vortheil, indem sie das abstrakte Schriftprinzip mäßigt und nach dem verschiedenen Werth die biblischen Bücher sie auch verschieden schätzt. Wir sagen dies, indem wir an die evangelischen Lektionen denken; für die Rückkehr zu den epistolischen Lektionen bewog sie, daß die vorhandnen Postillen über dieselben die Predigt des noch sehr elementar gebildeten evangelischen Klerus unterstützten. Praktische Motive waren es auch, die ihn bewogen, katechetische Lektionen für die Wochengottesdienste festzusetzen, die Bestandtheile des Katechismus zu Predigttexten zu wählen. Darin aber sind diese drei liturgischen Schriften sich gleich, daß sie energisch den Kultus aus dem Gebiet nothwendiger und unveränderlicher Faktoren der Kirche absondern und seine Gestaltung in die Hand der von der Liebe beherrschten Freiheit legen.

---

## § 24.

Wir haben nun diese liturgischen Schriften durch die Bemerkungen Luthers zu ergänzen und zu beleuchten, die sich theils

in Briefen theils in Schriften anderen Inhalts zerstreut finden. Der „Sermon von dem Neuen Testament" von 1520*) betont zwei werthvolle formale liturgische Prinzipien, die Freiheit und die Einfalt, indem er den Entwicklungsgang des Kultus charakterisirt, der sich innerhalb der Kreise gebildet hat, die von der Offenbarung beherrscht wurden: „Darum vor dem alten Gesetz Mosis hatten die alten Patriarchen keine besondere Weise und Gesetze Gotte zu dienen, denn das Opfer — danach wird Abraham und den Seinen aufgelegt die Beschneidung bis auf Mosen, durch welchen Gott dem Volk Israel mancherlei Gesetz, Weise und Uebung gab, nur darum, daß die menschliche Natur sollte erkennen, wie gar nichts hülfe viel Gesetze fromme Leute zu machen. — Wo die Messe geübet wird, da ist der rechte Gottesdienst, obschon keine andere Weise, mit Singen, Orgeln, Klingen, Kleiden, Zierden, Gebärden da ist. Denn alles, was deß ist, ist ein Zusatz von Menschen erdacht. Denn da Christus selbst und am ersten dies Sakrament eingesetzet und die erste Messe hielte und übete, da war kein Platten, kein Casel, kein Segen, kein Bangen, sondern allein Danksagung Gottes und des Sakraments Brauch. Derselben Einfältigkeit nach hielten die Apostel und alle Christen Messe eine lange Zeit: bis daß sich erhüben die mancherlei Weisen und Zusätze, daß anders die Römischen, anders die Griechen Messe hielten; und nun endlich dahin kommen, daß das Hauptstück an der Messe unbekannt worden ist und nicht mehr denn die Zusätze der Menschen in der Andacht sind. — Je näher nun unsere Messen der ersten Messe Christi sind, je besser sie ohn' Zweifel sind, und je weiter davon, je gefährlicher." Danach würde der Gottesdienst am meisten Luther angemessen erscheinen, der auch in der Form in den Grenzen der ursprünglichen Feier sich bewegte. Aber diesem radikalen und destruktiven Prinzip widersprach die kritisch-konservative Praxis. Luther fährt fort: „Wiewohl aber ich nicht will noch vermag, solche Zusätze alle abthun oder verwerfen; doch dieweil solche prächtige Weisen gefährlich sind, ist es Noth, daß wir uns nicht lassen führen von der einfältigen Einsetzung Christi und rechtem Brauch der Messen — — wo der

*) Bd. XIX, S. 1265. 1267--1268.

verständige Unterscheid nicht ist, „sind die Augen und das Herz mit solchem Gleißen leichtlich in einen falschen Sinn und Wahn verführet, daß man das Messe achtet, das Menschen erdichtet haben, und nimmer erfähret, was Messe sei". Das Jahr 1523, dem die zwei ersten Entwürfe angehören, bietet uns einige Ausbeute, indem Luther, was damals ihn so beschäftigte, auch zum Gegenstand brieflicher Mittheilung machte. Ein Sendschreiben offizielleren Natur suchte die Ideen der liturgischen Entwürfe in die Praxis einzuführen. Letzteres, „an den Probst, die Domherren und das Kapitel zu Wittenberg" gerichtet, steht auf dem Standpunkt der Schrift „Von Ordnung des Gottesdienstes u. s. w.", ergänzt sie aber, indem es ausdrücklich erklärt, daß keine bezahlten Messen und Gottesdienste mehr gehalten werden dürften, die Zeit der Schonung sei vorüber.

„Abrogentur*) in universum omnes missae ac vigiliae mercenariae non advertendo an aliqui adhuc non intelligant vel non intelligere possint missarum istarum usum esse sacrilegum et abominabilem postquam satis audierunt et viderunt de his rebus ferme toto biennio. — Aliud est tolerare infirmos in rebus neutris, sed in rebus manifeste impiis impium est tolerare — —."

Ferner protestirt es gegen alle Gesänge und Gebete, die den Heiligen gewidmet sind. Nur die Heiligen, deren auch die heilige Schrift gedenkt, gestattet er darin zu erwähnen.

„Matutinae, vespertinae horae completorium maneant, sic tamen ut de tempore cantilenae cantentur solum ac de nullis sanctis, nisi quos e scriptura habemus. Et collectae vel cantica, quae sonant Sanctorum suffragia, mutentur collectis et canticis de tempore."

Die ganze Frage, ob und welche Beziehung zu den Heiligen angeknüpft werden dürfe und solle, beantwortet Luther so, daß er sie der Privatandacht besonnener Frömmigkeit anheim stellt, sie aus dem Gemeindekultus aber entschieden ausschließt, sowohl weil dies Gebiet von der heiligen Schrift nicht berührt sei, als auch weil der Aberglaube der Menge darin seine Nahrung finde.

---

*) de Wette, Bd. II, S. 389—390.

„— de vigiliis*) et sanctis haec est ratio, quod periculum sit tentare quippiam in re sacra et coram Deo, quod certum testimonium et exemplum in scripturis non habet, cum in iis, quae certa sunt, satis sit adhuc imperfecti et mali nostri: at de mortuis et sanctis nihil habetur in scripturis. Ideo quamvis privato affectui spiritualis viri indulgendum sit, ut in his suo sensu abundet: tamen manifestam et publicam religionem in his tolerare non licet, propter scandalum ignorantium et infirmorum, qui huc affluunt relicta fide.“

Daß die Vigilien damals zu Seelenmessen geworden waren und daher in den eben mitgetheilten Stellen zugleich mit dem Todtenkultus verworfen werden konnten, zeigt der ebenfalls dem Jahr 1523 angehörige Brief Luthers an Bartholomäus von Starenberg**):

„Sonderlich aber bitt' ich, E. G. wolle die Vigilien und Seelmessen nachlassen; denn das ist zumal ein unchristlich Ding, das Gott höchlich erzürnet. Denn in den Vigilien sieht man wohl, daß weder Ernst noch Glauben da ist, lauter ein unnütz Gemurmel. O es muß anders gebeten sein, soll man von Gott etwas erlangen. Solche Vigilien Werk ist nur Gottes Spott, das zumal weil Gott die Meß hat nicht für die Todten, sondern zum Sakrament für die Lebendigen eingesetzt, ist es ein gar gräulich, erschrecklich Ding, daß Menschen zuthuen und ändern Gottes Einsetzung und machen ein Werk und Opfer für die Todten aus dem Sakrament der Lebendigen.“

Können wir hier mit Luther unbedingt übereinstimmen, so ist es uns versagt ihm zu folgen, wenn er die Anbetung Christi im Sakrament gestattet. Luther hat den Ideenkreis, dem die Transsubstantiation entsprungen ist, noch nicht verlassen. Er hält freilich daran fest, daß die Gegenwart Christi im Sakrament nicht den Zweck habe die Anbetung der Gemeinde zu veranlassen, er will auch die Anbetung nicht als ein Gebot angesehen wissen, aber ebenso wenig mißbilligt er sie. Die Schrift „Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Jesu Christi“, an die Brüder

*) natürlich Heiligenvigilien.

**) de Wette, Bd. II, S. 398.

in Böhmen und Mähren, Waldenser genannt, 1523, erklärt: „In dem Sakrament und in den Herzen der Gläubigen ist er nicht eigentlich darum, daß er da wolle angebetet sein, sondern daselbst mit uns schaffen und uns helfen.“ „Aber daraus folget nicht, daß man ihn nicht solle anbeten.“ „Also soll es auch hie im Sakrament frei sein und in allen gläubigen Herzen, daß wir gewiß sein, er habe kein Gebot davon geben, im Sakrament oder in der Gläubigen Herzen ihn anzubeten.“ Aber etwas Werthvolles erschien ihm die Anbetung nicht, da sie ein Akt des Menschen Gott gegenüber sei, während die höchste Andacht über Gottes Thaten am Menschen das eigne Thun vergesse. Eine Anschauung, deren Konsequenzen zum pietistischen Mystizismus führen, die aber als einseitiger Ausdruck des evangelischen Protestes gegen pelagianische Werthschätzung der Werke gewürdigt werden muß. Luther stellt folgende Stufenleiter unter den Verehrern der Gegenwart Christi im Sakrament auf: „Die ersten sind, die all ihr Geschäft an den Worten des Sakraments haben, daß sie den Glauben speisen und Brod und Wein mit Christus Leib und Blut zum gewissen Zeichen nehmen desselben Worts und Glaubens. Dies sind die sichersten und besten, kommen vielleicht selten so tief herunter, daß sie sich um Anbetung und Ehrerbietung bekümmern, denn sie nehmen Gottes Werk gewahr an ihnen selbst und vergessen ihrer Werke gegen das Sakrament. Die andern, die nach diesem Glauben geübet herunterkommen auch auf ihre Werke und Christum im Sakrament geistlich anbeten, das ist, daß sie inwendig mit dem Herzen sich neigen und bekennen ihn für ihren Herrn, der alles wirkt in ihnen, und auswendig mit dem Leibe neigen, biegen und knieen, solches ihr inwendiges Anbeten zu beweisen. Die dritten sind, die ihn nur innerlich anbeten. Die vierten, die ihn nur äußerlich anbeten. Diese letzten taugen gar nichts.“ Er schließt diese Erörterung mit dem Votum: „Daß ich schier achte, es wäre besser, mit den Aposteln nicht anbeten, denn mit uns anbeten. Nicht daß es unrecht sei, anbeten, sondern daß dort nicht soviel Fahr ist als hie, da die Natur leicht auf ihre Werke fället und läßt Gottes Werk fahren.“*) Am bedenklichsten ist

*) Bd. XIX, S. 1617. 1619. 1620.

die Motivirung, die sich in dem Brief an Leonhard Puchler von 1523 findet, einem Zeugniß des noch nicht hinlänglich gelockerten Zusammenhangs mit der religiösen Anschauung der äußerlich schon längst verlassenen Kirche*).

„Daß Christum unter dem Sakrament anzubeten soll jedermann frei sein; nicht sündigen, wer es thut oder läßt, weil er nichts davon geboten hat. — — — Mag ich doch Gott in einem lebendigen Menschen anbeten oder lassen: warum denn nicht im Sakrament, da sein Fleisch und Blut gewiß ist. Das äußerlich Anbeten mit Mund und Kniebeugen ist nichts; der Glaube ist das rechte Anbeten, daß ich gläube, es sei daselbst sein Fleisch und Blut, für mich gegeben und vergossen."

War einmal der Entschluß gefaßt, den Gottesdienst in deutscher Sprache zu halten, so erschien es besonders wichtig, in den Besitz deutscher kirchlicher Gesänge zu gelangen. Aber wie sollte dies Ziel erreicht werden. Zuvörderst regte sich nur in geringerem Maße die Gesangeslust, deren dies Werk bedurfte. Und man mußte sehr absichtlich den Geist der Poesie zu erwecken suchen. Gereimte Uebersetzung der alttestamentlichen Psalmen auf Grund evangelischer Kommentare war das bescheidene Ziel, das man sich zuerst setzen mußte. Luthers Brief an Spalatin von 1524 giebt uns sehr deutlichen Einblick in die Sorgen und Nöthe, unter denen das evangelische Kirchenlied geboren wurde**):

„Consilium est, exemplo prophetarum et priscorum patrum ecclesiae psalmos vernaculos condere pro vulgo, id est spirituales cantilenas, quo verbum dei vel cantu inter populos maneat. Quaerimus itaque undique poetas: cum vero tibi data sit et copia et elegantia linguae Germanicae ac multo usu exculta, oro, ut nobiscum in hac re labores et tentes aliquem psalmorum in cantilenam transferre, sicut hic habes meum exemplum: velim autem novas et aulicas voculas omitti, quo

*) de Wette, Bd. II, S. 444.
**) Ebendas., S. 590. 591.

pro captu vulgi quam simplicissima vulgatissimaque tamen munda simul et apta verba canerentur, deinde sententia perspicua et psalmis quam proxima redderetur. Libere itaque hic agendum et accepto sensu verbis relictis per alia verba commoda vertendum. Ego non habeo tantum gratiae, ut tale quid possem, quale vellem. Itaque tentabo, si tu vel Heman vel Assaph vel Jedithum sis. Idem peterem a Joanne Dolziko*), qui et ipse copiosus et elegans est sic tamen, si vobis otium fuerit, quod suspicor modo non esse tantum. Habes autem meos septem psalmos poenitentiales et commentarios, e quibus sensum psalmi capere poteris, aut si placet assignari tibi psalmum primum, ita: ‚Domine, ne in furore‘ vel septimum ‚Domine exaudio rationem‘. Joanni Dolziko psalmum secundum ‚Beati, quorum‘ assigno, nam ‚De profundis‘ a me versus est: ‚Miserere mei‘ jam praedestinatus fieri. Vel si hi difficiliores sunt, arripite illos duos ‚Benedicam Dominum in omni tempore‘ et ‚Exultate justi in Domino‘ id est 33 et 32 vel psalm. 103 ‚Benedic anima mea Dominum‘. Responde vero, quid nobis in vobis sit spei.“

Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn neben herrlichen evangelischen Kirchenliedern, in denen ebenso das evangelische Bewußtsein wie die dichterische Kraft sich erweisen, auch viele kirchliche Gesänge sich finden, in denen wohl frommer Sinn, aber nicht poetischer Geist sich kundgiebt, und die nur von der Pietät der Nachkommen in die Sammlungen kirchlicher Gesänge aufgenommen sind. So begreifen wir die Klage der Tischreden: „Wie gehet es doch zu, daß wir in carnalibus so manch fein poema und so manch schön carmen haben und in spiritualibus, da haben wir so kalt, faul Ding“**).

Waren Gesänge vorhanden, so mußte auch eine gesangeskundige und -tüchtige Gemeinde herangebildet werden. Dazu sollten die Metten dienen, mit denen, wie wir gesehen haben, Predigtgottesdienste verbunden waren. Diese Predigtgottesdienste sollten täglich gehalten werden. So spricht sich die Schrift von der

*) Kurfürstl. Rath und Marschall.
**) Bd. XXII, S. 2252.



Ordnung des Gottesdienstes aus dem Jahr 1523, wie die deutsche Messe aus dem Jahr 1526, aus. Aber daß Luther doch geschwankt hat, ob er nicht eine zu große Fülle von Gottesdiensten der Gemeinde biete, und ob es nicht gerathen sei, diese Predigtgottesdienste auf drei Tage zu beschränken und nur die Schülermetten, die Uebungen in Gesang und Schriftlesung, die Bildungsstätten eines gesangessicheren Chores, festzuhalten, beweist der Brief an Hans von Minkwitz von 1525*):

„Ich achte nicht noth sein, alle Werkeltage eine Lektion zu haben, man wolle es denn gerne thun, sondern sei genug an dreien Tagen in der Woche, doch daß gleichwohl täglich, Frühe und Abends, die Knaben mit Psalmen und Gesang geübet werden, singen oder feiern."

Es waren liturgische Neu- und Umbildungen in evangelischem Sinn, die Luther in's Auge faßte; aber wie verfuhr er mit denen, die immer noch nicht den römischen Sitten zu entsagen vermochten. In der Formula missae schon hatte er mit aller Entschiedenheit darauf gedrungen, nur eine Feier des Abendmahls in beiderlei Gestalt zu gestatten; aber immer noch ließ er den Schwachen Schonung gewähren. In diesem Sinne spricht sich das Bedenken von 1527 aus**):

„Erstlich ist aller Dinge fest über der Lehre zu halten und stracks zu predigen und bekennen, daß beide Gestalten des Sakraments zu brauchen sei nach Christus Einsetzung, und solche Lehre, beide für den Schwachen und Halsstarrigen und Jedermann, lassen gehen und bleiben unverrückt.

Aufs Andere, wo nun solche Schwachen sind, die bisher nichts davon gehört oder nicht genugsam mit den Sprüchen des Evangelii unterrichtet oder gestärkt sind, und also ohne Halsstarrigkeit aus Blödigkeit und Furcht ihres Gewissens nicht konnten beider Gestalt empfahen, die mag man lassen einerlei Gestalt noch eine Zeit lang genießen, und wo sie es also begehren, mag ein Pfarrer oder Prediger wohl denselbigen reichen. — — — — Wo aber Halsstarrige sind, die es weder lernen noch thun wollen, da soll

*) de Wette, Bd. II, S. 621.

**) de Wette-Seidemann, Bd. VI, S. 87. 88.

keine Gestalt ihnen reichen. — — Die Lehre soll rein laufen, obgleich die Werk und Brauch langsam kriechen oder schleichen, laufen oder springen."
Luthers zartes Gewissen wollte das kirchliche Leben in der Freiheit gründen und schrak daher vor jeder Verletzung der persönlichen Ueberzeugung zurück. Durch diese Gesinnung, die allem äußeren, nicht innerlich bedingten Protestantismus Werth absprach, unterschied er sich von den Schwärmern, wie er denn auch im „Sermon gegen Carlstadts Neuerungen" von 1522 seine Stellung prinzipiell motivirt: „Wiewohl ich's gewiß dafür halte, daß es von Nöthen sei, dieß Sakrament zu nehmen unter beider Gestalt, nach der Einsetzung Christi, unsers lieben Herrn, wie es die drei Evangelisten und St. Paulus klärlich beschrieben: demnach soll man so bald und plötzlich keinen Zwang daraus machen und in eine gemeine Ordnung stellen, bis daß jedermann zuvor allenthalben wohl unterrichtet sei, auf daß sich die Schwachgläubigen hierinne auch nicht ärgern, sondern das Wort soll man treiben, üben und predigen, darnach aber die Folge dem Worte hinstellen und Gotte befehlen zu seiner Zeit. Denn wo das nicht geschiehet, so wird ein äußerlich Werk draus und eine Gleisnerei. — — Aber, wenn man das Wort frei gehen läßt und bindet es an kein Werk, so rühret es heute den, morgen einen andern, fällt also in's Herz und nimmet die Herzen gefangen: alsdann gehet's fort, daß man's auch nicht gewahr wird."*) Dieselben Prinzipien vertritt der Brief Luthers an Joh. Heß von 1522: „Laudo principis tui zelum pro evangelio, sed tu vide, ut magis ad fidem et charitatem animum ejus inflammes, quam ad externum usum sacramenti. Video enim et nostros irruere ad utramque speciem sumendam, cum interim fidem et caritatem nihil pendant. Certe utraque species non facit Christianum, sed est usus Christiani et opus. Fides vero et caritas faciunt Christianum, etiam sine utraque specie."**) Und ebenso spricht sich Luther im Brief an Nik. Hausmann von 1522 aus: „Caetera omnia (abgesehen von der utraque species) in suo ritu permittimus et unumquemque in suo

*) Bd. XX, S. 45.
**) de Wette, Bd. II, S. 159.

spiritu abundare. Solo autem verbo agimus, docentes quid evangelium de missa et communione habeat, neminem cogentes abstinere vel celebrare. Conscientia cujusque sibi viderit, ut evangelio respondeat, donec omnes crescant et omnes evangelici fiant. Nam in hac causa populus regendus est, non secundum quod evangelium habet, sed secundum quod evangelium habetur: non enim omnes capiunt evangelium, ideo non omnes possunt evangelice regi. Debent tamen omnes evangelice doceri, donec omnes capiant. Interim alii ferendi sunt, qui nondum capiunt." *) Dem entgegengesetzt ist der Rath der Tischreden: „Wer beide Gestalt begehret und kann sie doch nicht haben, der ist, als der unwissend gefangen ist und hat mit dem Glauben alle beide Gestalt empfangen" **). Das Wort des Apostels: „Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde", hatte sich tief in Luthers Seele gesenkt. Deshalb wollte er die Schwachen nicht zu einem kirchlichen Thun nöthigen, zu dem ihnen die Kraft gebrach; deshalb hielt er aber auch die Starken zurück, sich an einer Feier zu betheiligen, die nur für die Schwachen zulässig erschien. Wer die unverstümmelte Sakramentsfeier begehrt, soll sich nicht mit der verstümmelten begnügen; ist die erstere ihm nicht zugänglich, so soll er auf die letztere verzichten und das Abendmahl im Geiste feiern. Denn eine heimliche und private Kommunion scheint ihm der Idee des Sakraments und seiner Einsetzung zu widersprechen. Diesen Standpunkt vertritt ein Brief vom Jahr 1530 ***):

„Si cui volenti et cupienti usum integri sacramenti usus denegatur, ei non est satis, ut altera parte utatur, imo longe melius est ei, ut vel quaerat locum christianae libertatis vel si hoc non potest, a perceptione unius speciei in universum abstineat, et utatur interim sacramento spiritualiter, in fide confirmans suam ipsius conscientiam verbo domini, in coena et meditatione passionis domini nostri Jesu Christi. Nemo debet hoc sacramentum occulte (aut?) seorsim accipere et porrigere. Nam Christus instituit hoc sacramentum in publi-

*) de Wette, Bd. II, S. 161.
**) Bd. XXII, S. 912.
***) de Wette, Bd. IV, S. 160 (vgl. Walch, Bd. X, S. 2742).

cum ministerium, ut ejus in eo fiat memoria docendo et confitendo. Sicut ipse ait: Hoc facite in mei memoriam, hoc est, sicut Paulus interpretatur 1 Cor. 11: ut annuntietur mors domini."

Diese Ansicht vom Wesen des Sakraments, als eines öffentlichen Bekenntnisses zu Christo, war ihm auch ein Kanon konservativer Kritik, an dem er die römische Gottesdienstordnung maß. Was dem unevangelischen Opferbegriff huldigte, ließ er fallen; was aus dem Geist der Danksagung entsprungen war, wollte er erhalten wissen. Und dessen schien ihm nicht wenig zu sein. In der „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn" von 1530*) erklärt er: „Daher achte ich, daß viel Gesang in der Messe so fein und herrlich vom Danken und Loben gemacht und bisher blieben ist, als das Gloria in excelsis Deo et in terra etc., das Allelujah, das Patrem, die Praefatio, das Sanctus, das Benedictus, das Agnus Dei. In welchen Stücken findest du nichts vom Opfer, sondern eitel Lob und Dank, darum wir sie auch in unsrer Messe behalten; und sonderlich dienet das Agnus über alle Gesänge aus der Maßen wohl zum Sakrament; denn es klärlich daher singet und lobet Christum, daß er unsere Sünde getragen habe und mit schönen kurzen Worten das Gedächtniß Christi gewaltiglich und lieblich treibt. Und Summa, was böse in der Messe ist, vom Opfer und Werk, das hat Gott wunderlich geschickt, daß fast alles der Priester heimlich lieset und heißet die stille Messe; was aber öffentlich durch den Chor und unter dem Haufen gesungen wird, fast eitel gute Dinge und Lobgesang sind, als sollte Gott mit der That sagen: Er wolle seiner Christen mit der stillen Messe schonen, daß ihre Ohren solch Gräuel nicht müßten hören und also die Geistlichen mit ihrem eignen Gräuel sich plagen lassen." Dieser Gesänge nimmt sich Luther auch im Unterricht der Visitatoren von 1538**) an: „An hohen Festen als Christtag, Ostern, Auffahrt, Pfingsten oder dergleichen wäre gut, daß zur Messe etliche lateinische Gesänge, die der Schrift gemäß, gebraucht würden. Denn es ist eine Ungestalt, immerdar

*) Bd. X, S. 2698.
**) Ebendas., S. 1951. 1964.

einen Gesang singen. Und ob man schon deutsche Gesänge will machen, daß sich deß nicht ein Jeglicher vermesse, ohne die Gnade dazu zu haben." „Dieweil es auch eine Ungestalt ist, daß die Gesänge gar gleich sind an allen Festen, wäre gut, daß man an den herrlichen Festen sänge die lateinischen Introitus, Gloria in excelsis Deo, Hallelujah, die reinen Sequenz, Sanctus, Agnus Dei."

Neben die Bestandtheile des Gottesdienstes der mittelalterlichen Kirche, die unevangelisch und deshalb verwerflich und jene, die evangelisch und der Billigung werth erschienen, trat eine Reihe anderer, die, wenn auch gegenwärtig mit irrthümlichen Ansichten verknüpft, doch auch Träger berechtigter Anschauungen werden konnten. In solchen Fällen stellte Luther die Frage, ob die irrthümliche oder die wahre Vorstellung im Bewußtsein des Volks Wurzel geschlagen habe. Und nach der verschiedenen Antwort richtete sich die verschiedene Praxis, die trotz ihres Wechsels nicht der Konsequenz entbehrte. Luthers Brief an Probst Buchholzer in Berlin von 1539, und die „Bedenken von Wiederaufrichtung der päpstischen Ceremonien" von 1543*) charakterisiren Luthers Stellung zu diesen adiaphorischen Elementen des Kultus. Die Elevation des Sakraments ist der spezielle Anlaß, an den sich allgemeine Grundsätze knüpfen. „Was aber", schreibt Luther an Buchholzer, „anbetrifft die Elevation des Sakraments in der Messe, weil solche Ceremonie auch frei ist und dem christlichen Glauben hieraus keine Gefahr entstehen kann, wo nicht ander Zusatz geschieht, möget ihr's in Gottes Namen aufheben, wie lange man es haben will. Daß wir aber das Aufheben hier zu Wittenberg abgethan, haben wir Ursach genug gehabt, die vielleicht ihr zu Berlin nicht habt. Wir wollen's auch nicht wieder aufrichten, so nicht andere sonderliche Noth vorfällt, daß wir's thun müssen, denn es ist ein frei Ding und menschlicher Andacht Ordnung und nicht Gottes Gebot. Denn Gottes Gebot ist allein nöthig, das andere ist frei." Die spätere Schrift aber bezeugt: „Wo erstlich das Wort ungehindert allenthalben rein gepredigt und angenommen wird und Platz behält, ist leichtlich Rath zu finden, etliche Cäri-

*) Bd. XIX, S. 1251—1252. 1253—1254.

monien, so zur Besserung dienen, zu ordnen. Ohne das Wort aber taugen Cärimonien nichts, ja thun nur Schaden. Wir haben allhier das Aufheben des Sakraments abgeschafft um keiner andern Ursache willen als um unsere Freiheit dadurch anzuzeigen, daß wir Herren, nicht Knechte der Cärimonien seien und wollen übereinstimmen mit den Kirchen in Sachsen. Sind doch bereit dasselbe Aufheben wiederum anzurichten, wenn es andern Kirchen nützlich wäre, sonderlich dadurch die Freiheit der Gewissen zu vertheidigen und erhalten; welche Freiheit der Satan zu allen Zeiten, an allen Orten durch Cärimonien angefochten, nachgestellt und oft in schwerere Knechtschaft gebracht hat, denn das Gesetz an ihm selber ist."

Luther vertheidigte die menschliche Freiheit auf das Lebhafteste, insofern es sich um Bewahrung oder Beseitigung von Einrichtungen handelte, die innerhalb der kirchlichen Entwicklung sich gebildet hatten. Hier nahm er für die Gegenwart dasselbe Recht in Anspruch, dessen sich frühere Generationen bedient hatten. Aber diese Freiheit ruhte auf einer unauflöslichen Gebundenheit an das göttliche Wort, die Einsetzung Christi. Und in dieser Hinsicht war er nicht weniger streng als die reformirte Kirche, strenger als die lutherische Kirche, strenger als der Gehorsam gegen das Evangelium erheischt. Wir haben die Stellung Luthers zur Krankenkommunion im Auge. Ihm war jede Privatkommunion so antipathisch, erschien ihm so sehr im Widerspruch mit dem Wesen des Abendmahls als eines Gemeindemahles zu stehen, daß er dem Kranken anrieth, lieber auf die Kommunion außerhalb der Gemeinde zu verzichten, als von dieser getrennt sie im Hause zu feiern. Diese Ansicht bezeugt Luthers Brief von 1539 an einen Ungenannten*):

„Wollte ich, wenn es sein könnte, daß diese Privatkommunion mit den Kranken in Häusern allerding abgethan würde.

Es müßte aber das Volk in den Kirchen vom Predigtstuhl fleißig gelehrt und ermahnet werden, daß ein Jeglicher zum wenigsten drei- oder viermal im Jahr das hochwürdige Sakrament empfinge.

*) de Wette, Bd. V, S. 226—227. Er ist wohl an Anton Lauterbach gerichtet, denn ein lateinischer Brief an diesen, den de Wette unmittelbar folgen läßt, erscheint als Original oder Uebersetzung des vorliegenden.

Wenn sie den guten Bericht des Worts haben und christlicher Lehre gewiß berichtet sind, mögen sie, was für eine Ursache des Todes vorfällt, immerhin in dem Herrn entschlafen. — — — — So bringt's die Einsetzung Christi nicht mit, daß einzelne Personen sollen berichtet werden; denn so lauten die Worte: ,Nehmet hin, esset, thut's zu meinem Gedächtniß', redet nicht von einzelnen Personen, sondern von vielen."

Wir schließen diese Ergänzungen mit der Mittheilung einer dem Jahre 1540 angehörigen Absolutionsformel, die nicht bloß durch Wärme und Innigkeit sehr ansprechend ist, sondern auch insofern auf unsere Beachtung Anspruch erhebt, als sie auf der einen Seite nicht bloß ankündigt, daß es eine Sündenvergebung giebt, sondern im Namen Gottes die Sünde vergiebt, auf der andern Seite aber die religiöse und sittliche Bedingung der Sündenvergebung festhält und sie nur denen zuerkennt, welche sie erfüllt haben. So vereinigt sie mit der liturgischen Form der Lossprechung die evangelische Wahrheit, die keine Gewährung der Heilsgaben zuläßt, ohne die Voraussetzung der Heilsbedürftigkeit zu machen, und befriedigt so das Interesse, das die ankündigende Form der Absolution verfolgt*): „Lieben Freunde, weil wir alle sterblich, keine Stunde des Todes sicher sind, so demüthiget euch vor Gott, bekennt in euren Herzen, daß wir alle arme Sünder seiner Gnaden und Vergebung alle Augenblicke bedürfen. Und ob Gott heut oder morgen Jemand unter euch von diesem Jammerthal fordern würde, so spreche ich, als ein Pfarrherr, aus seinem Befehl alle, die jetzt hier sind und Gottes Wort hören, und mit rechter Reue ihrer Sünde an unsern Herrn Jesum Christum glauben, los von allen Sünden im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes. Amen. Gehet hin im Frieden, es sei leben oder sterben."

*) de Wette-Seidemann, Bd. VI, S. 245. 246.

## § 25.

Die Taufform hat Luther zum Gegenstand einer besondern Schrift, des Taufbüchleins, gewählt, die demselben Jahre, wie die oben besprochenen zwei ersten Schriften, dem Jahre 1523, angehören. Das Vorwort berichtet über die Beweggründe, die ihn zu dieser Schrift veranlassen und über die Zwecke, denen sie dienen will. Er hat wahrgenommen, mit welcher Leichtfertigkeit das Sakrament der Taufe behandelt wird, und glaubt im Gebrauch der unverstandenen lateinischen Sprache den Grund derselben zu entdecken. Er will daher das lateinische Formular in die deutsche Sprache übertragen, also kein neues entwerfen. Wird die Taufe in deutscher Sprache gefeiert, dann werden auch die Priester mit mehr Sorgfalt die heilige Handlung vollziehen, indem die Kontrole der Gemeinde, welche die gesprochnen Worte versteht, sie dazu nöthigt. Und die heilige Taufe ist ein Werk, das in der That die größeste Theilnahme der Gemeinde in Anspruch nimmt. Denn in den Gebeten der Taufe bekennt die Gemeinde, daß der Täufling vom Teufel besessen und ein Kind der Sünde sei und bittet um Hülfe und Gnade, daß es durch die Taufe ein Kind Gottes werden möge. Handelt es sich nun für den Täufling um den Kampf wider den Teufel, und um Befreiung von seiner Gewalt, muß dann nicht die Gemeinde mit starkem Glauben und andächtigem Gebet dem Täufling beistehen! Weil es an dieser Theilnahme der Gemeinde fehlt, deshalb gerathen auch so viele Getaufte so übel. Denn nicht durch die äußeren Cärimonien, die menschlichen Anordnungen zum Schmuck der Taufe wird der Teufel überwunden, sondern durch den rechten Glauben, die Aufnahme des verkündeten Wortes Gottes und das ernstliche Gebet: „Darum soll der Priester diese Gebete fein deutlich und langsam sprechen, daß es die Pathen hören und vernehmen können, und die Pathen auch einmüthiglich im Herzen mit dem Priester beten, des Kindleins Noth aufs allerernstlichste vor Gott tragen, sich mit ganzem Vermögen für das Kind wider den Teufel stellen.“ Deshalb sollen nicht rohe und trunkene Pfaffen taufen, und deshalb soll man nicht Leute dieses Sinnes und Wandels zu Gevattern nehmen,

„sondern Priester und Gevatter sollen fein sittig, ernst und fromm sein, damit nicht Gott verunehret wird, der in diesem Sakrament so überschwenglichen Reichthum seiner Gnaden über uns schüttet, daß er selbst die Taufe eine neue Geburt heißt, damit wir, aller Tyrannei des Teufels ledig, von Sünde, Tod und Hölle los, Kinder des Lebens und Erben aller Güter Gottes und Gottes selbst Kinder und Christi Brüder werden.“ Schließlich erklärt Luther, daß er an der Taufordnung nicht habe bessern wollen, obwohl sie auch unfleißige Meister gehabt, die der Taufe Herrlichkeit nicht genugsam erwogen. Aber um die schwachen Gewissen zu schonen, die leicht glauben möchten, er wolle eine neue Taufe einsetzen, und die bisher getauft sind, tadeln, als die nicht recht getauft wären, will er keine sonderlichen Veränderungen vornehmen. Und dies um so weniger, als an den menschlichen Zusätzen nicht viel gelegen ist, wenn nur die Taufe selbst mit Gottes Wort, richtigem Glauben und ernstem Gebet gehandelt wird.

Das Taufbüchlein läßt die Handlung mit dem Exorzismus beginnen. Der Täufer bläst dem Kinde dreimal unter die Augen und spricht: „Fahre aus, du unreiner Geist, und gieb Raum dem heiligen Geist.“ So verordnet es das römische Ritual: „exsufflet ab eo saevam maligni Spriritus potestatem dicens: Exi immunde spiritus et da locum Spiritui sancto paraclito.“ Und wie dies Ritual fortfährt: „et cruce signet eum in fronte et in pectore dicens: Accipe signum crucis tam in fronte quam in corde“, so auch Luther. Das Gebet, das sich nun im Taufbüchlein anschließt, ist ebenfalls eine Uebersetzung aus dem lateinischen Formular. Wir stellen beide gegenüber*).

| Römisches Ritual. | Luthers Taufbüchlein. |
| --- | --- |
| „Omnipotens sempiterne Deus, Pater Domini nostri Jesu Christi respicere dignaris super hunc famulum tuum, quem ad rudiment afidei vocare di- | „O allmächtiger, ewiger Gott, Du wolltest sehen auf diesen N., Deinen Diener, den Du zu des Glaubens Unterricht berufen hast: treibe alle Blindheit seines |

*) Cf. Daniel l. c., T. I, p. 183: „Ex Agenda Moguntinensi Urielis anni 1513“ und Höfling, Das Sakrament der Taufe (Erlangen 1846—1848), Bd. II, S. 50ff. u. Bd. I, S. 307—308.

gnatus es. Omnem caecitatem cordis ab eo expelle. Disrumpe omnes laqueos Satanae, quibus fuerat colligatus. Aperi ei, Domine, januam pietatis tuae, ut signo sapientiae indutus omnium cupiditatum foetoribus careat atque ad suavem odorem praeceptorum tuorum laetus tibi in ecclesia tua deserviat et proficiat de die in diem, ut idoneus efficiatur accedere ad gratiam baptismi tui percepta medicina."

Herzens von ihm: zerreiß alle Stricke des Teufels, damit er gebunden ist, thue ihm auf, Herr, die Thür Deiner Güte, auf daß er, mit dem Zeichen Deiner Weisheit bezeichnet, aller böser Lust Gestank ohne sei und nach dem süßen Geruch Deiner Gebote, Dir in der Christenheit fröhlich diene und täglich zunehme, und daß er tüchtig werde, zu kommen zu Deiner Taufe Gnade, Arzney zu empfahen durch Christum unsern Herrn. Amen."

Bis dahin hat Luther keine Veränderungen vorgenommen. Auch das nun folgende Gebet ist nicht Luthers eignes Werk. Wir stellen wieder das Original neben Luthers Uebersetzung:

**Römisches Ritual.**

„Deus immortale praesidium omnium postulantium, liberatio supplicum, pax rogantium, vita credentium, resurrectio mortuorum, te invoco super hos famulos tuos, qui baptismi tui donum petentes aeternam consequi gratiam spiritali regeneratione desiderant. Accipe eos, Domine et quia dignatus es dicere: Petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis, petentibus praemium porrige et januam pande pulsantibus, ut aeternam coelestis lavacri benedictionem

**Luther.**

„O Gott, Du unsterblicher Trost aller, die was fordern, Erlöser aller, die Dir flehen und Friede Aller, die Dich bitten, Leben der Gläubigen, Auferstehung der Todten. Ich rufe Dich an über diesen N. Deinen Diener, der Deiner Taufe Gabe bittet und Deine ewige Gnade durch die geistliche Wiedergeburt begehret. Nimm ihn auf, Herr, und wie Du gesagt hast: Bittet, so werdet ihr nehmen, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgethan, so reiche nun das Gut dem, der da bittet

consecuti promissa tui muneris regna percipiant."

und öffne die Thür dem, der da anklopfet, daß er den ewigen Segen dieses himmlischen Bades erlange, und das verheißene Reich Deiner Gabe empfange durch Christum unsern Herrn. Amen."*)

Wie nun die römische Ordnung fortfährt: „Et mittis in ore infantum: Accipe sal sapientiae propitiatus in vitam aeternam"**), so lautet es bei Luther: „Hier nehme er das Kind und lege ihm Salz in den Mund und spreche: Nimm N. das Salz der Weisheit, die dich fördere zum ewigen Leben. Amen. Habe Frieden." Die letzten Worte finden sich wieder in der oben angeführten Agenda Moguntinensis. Während die Quellen aber das bekannte Responsum: „Et cum spiritu tuo" hinzufügen, läßt Luther ein Gebet folgen, das von ihm verfaßt zu sein scheint, jedoch einen Ideenkreis berührt, der zum Theil in vorhandenen Taufgebeten schon ausgedrückt war.

**Sacr. Gelas.*****)

„— — — Deus, qui nocentis mundi crimina per aquas abluens regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti, ut unius ejusdemque elementi mysterio et finis esset vitiis et origo virtutum."

**Luther.**

„Allmächtiger, ewiger Gott, der Du hast durch die Sindflut, nach Deinem gestrengen Gericht die ungläubige Welt verdammt, und den gläubigen Noe selb acht nach Deiner großen Barmherzigkeit erhalten, und den verstockten Pharao mit alle den Seinen im rothen Meer ersäuft

---

*) Zu diesem Gebet macht Höfling die Anmerkung: „Das Gebet ‚Deus immortale praesidium etc.', dessen Uebersetzung hier folgt, findet sich im Ordo bapt. parv. des Rit. Rom. und in den meisten der von uns verglichenen kath. Agenden gar nicht. Im Ordo bapt. adult. und in den Skrutinienformularen hat es seine Stellung beim zweiten Exorzismus. Aus dieser Stellung erscheint es hier vorgerückt." A. a. O., Bd. II, S. 52.

**) Höfling a. a. O., Bd. I, S. 309.

***) Daniel l. c., T. I, p. 179—180: „Benedictio fontis et ordo baptismi e Sacramentario Gelasiano."

Nachher bei der Weihe selbst heißt es:

„— — Benedico te per Jesum Christum, filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui te in Cana Galilaeae signo admirabili sua potentia convertit in vinum: qui pedibus super te ambulavit et a Joanne in Jordane in te baptizatus est.“

und Dein Volk Israel trocken durchhin geführt, damit dies Bad Deiner heiligen Taufe zukünftig bezeichnet, und durch die Taufe Deines lieben Kindes unsers Herrn Jesu Christi den Jordan und alle Wasser zur seligen Sindflut und reichlicher Abwaschung der Sünden geheiliget und eingesetzt. Wir bitten durch dieselbe Deine grundlose Barmherzigkeit, Du wolltest diesen N. gnädiglich ansehen, und mit rechtem Glauben im Geist beseligen, daß durch diese heilsame Sindflut an ihm ersaufe und untergehe alles, was ihm von Adam angeboren ist und er selb dazu gethan hat, und er aus der Ungläubigen Zahl gesondert in der heiligen Arca der Christenheit trocken und sicher behalten, allzeit brünstig im Geist, fröhlich in Hoffnung Deinem Namen diene, auf daß er mit allen Gläubigen Deiner Verheißung ewiges Leben zu erlangen würdig werde, durch Jesum Christum, unsern Herrn, Amen.“*)

Es folgen nun bei Luther drei Exorzismen, ebenfalls dem römischen Ritual entnommen, die aber von Luther zu

*) Höfling erinnert a. a. O., Bd. II, S. 53 an den Schluß des Gebets „Deus patrum nostrorum“, der sich mit dem Schluß unseres Gebets allerdings nahe berührt: „Perduc eum ad novae regenerationis lavacrum, ut cum fidelibus tuis promissionum tuarum aeterna praemia consequi mereatur. Per Dominum etc.“ Höfling a. a. O., Bd. I, S. 310.

einem Ganzen verbunden sind, während sie im Original durch Gebete von einander gesondert erscheinen.

**Römisches Ritual*).**

„Ergò maledicte diabole recognosce sententiam tuam et da honorem Deo vivo et vero, da honorem Jesu Christo Filio ejus et Spiritui Sancto: et recede ab hoc famulo Dei N., quia istum sibi Deus et Dominus noster Jesus Christus ad suam sanctam gratiam fontemque baptismatis vocare dignatus est: et hoc signum sanctae crucis †, quod nos fronti ejus damus, tu maledicte diabole, numquam audeas violare. Per eundem Christum Dominum nostrum, qui venturus est judicare vivos et mortuos et saeculum per ignem."

„Audi, maledicte Satana, adjuratus per nomen aeterni Dei et salvatoris nostri, filii Dei, cum tua victus invidia tremens gemensque discede. Nihil tibi sit commune cum servis Dei jam coelestia cogitantibus, renuntiaturis tibi ac saeculo tuo et beatae immortalitati victuris. Da igitur honorem advenienti spiritui sancto, qui ex summa coeli arce descendens

**Luther.**

„Darum, Du leidiger Teufel, erkenne Dein Urtheil und laß die Ehre seinem Sohn Jesu Christo und dem heiligen Geist und weiche von diesem N., seinem Diener; denn Gott und unser Herr Jesus Christus hat ihn zu seiner heiligen Gnade und zum Brunn der Taufe durch seine Gnade berufen. Und daß Du dies Zeichen des heiligen Kreuzes †, das wir an seine Stirn thun, müssest nimmer dürfen verstören, durch den, der zukünftig ist, zu richten u. s. w."

„So höre nun, Du leidiger Teufel, bei dem Namen des ewigen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi beschworen und weiche mit Zittern und Seufzen sammt Deinem Haß überwunden, daß Du nicht zu schaffen habest mit dem Diener Gottes, der nun nach dem, das himmlisch ist, trachtet und Dir und Deiner Welt entsagt und leben soll in seliger Unsterblich-

*) Höfling a. a. O., Bd. I, S. 311—313.

perturbatis fraudibus tuis divino fonte purgata pectora id est sanctificata Deo templum et habitaculum perficiat et ut ab omnibus penitus noxiis praeteritorum criminum liberati servi Dei gratias perenni Deo referant semper et benedicant nomen ejus sanctum in saecula saec. Per Dominum nostrum Jesum Christum, qui venturus est judicare vivos et mortuos et saeculum per ignem."

keit. So laß nun die Ehre dem heiligen Geist, der da kommt und von der höchsten Burg des Himmels herabfährt, Deine Trügerei zu verstören und das Herz mit dem göttlichen Brunn gefeget einen heiligen Tempel und Wohnung Gott zu bereiten, auf daß dieser Diener Gottes, von aller Schuld der vorigen Laster erlöst, dem ewigen Gotte Dank sage allezeit und lobe seinen Namen ewiglich."

„Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut exeas et recedas ab his famulis Dei. Ipse enim tibi imperat, maledicte damnate, qui pedibus super mare ambulavit et Petro mergenti dexteram porrexit."

„Ich beschwöre Dich, Du unreiner Geist, bei dem Namen des Vaters, und des Sohnes und des heiligen Geistes, daß Du ausfahrest und weichest von diesem Diener Jesu Christi, N. Denn der gebeut Dir, Du Leidiger, der mit Füßen auf dem Meer ging und dem sinkenden Petro die Hand reichte."

Es schließt sich nun ein Gebet um Heiligung des Täuflings an.

**Römisches Ritual.**

„Aeternam ac justissimam pietatem tuam deprecor, Pater omnipotens, aeterne Deus, auctor euminis et veritatis, super hunc famulum tuum N., ut digneris eum illuminare lumine intelligentiae tuae. Munda et sanctifica. Da ei scientiam veram, ut dignus efficiatur

**Luther.**

„Herr, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, von dem alles Licht der Wahrheit kommt: wir bitten Deine ewige und allersanfteste Güte, daß Du Deinen Segen auf diesen N., Deinen Diener, gießest und wollest ihn erleuchten mit dem Licht Deines Erkenntnisses. Reinige

accedere ad gratiam baptismi tui; teneat firmam spem, consilium rectum, doctrinam sanctam, ut aptus sit ad percipiendam gratiam tuam. Per etc." *)

und heilige ihn, gieb ihm das rechte Erkenntniß, daß er würdig werde zu Deiner Taufe Gnade zu kommen, daß er halte eine feste Hoffnung, rechten Rath und heilige Lehre und geschickt werde zu Deiner Taufe Gnade durch Christum unsern Herrn. Amen."

Es beginnt die unmittelbare Vorbereitung der Taufhandlung, die wieder vorhandene Materialien überträgt. Dies Mal folgt Luther aber nicht den Ordnungen, die im römischen Ritual enthalten sind, sondern einer anderen Tradition, wie sie Martène mittheilt **).

| | Luther. |
|---|---|
| Sacr.: „Dominus vobiscum!" | „Der Herr sei mit Euch!" |
| R.: „Et cum spiritu tuo!" | „Und mit Deinem Geiste!" |
| Sacr.: „Sequentia ev. sec. Marcum (Matth.)." | Ev. Mrc. 10, 13—16. |
| R.: „Gloria tibi Domine!" (Haec dicendo faciat pollice signum crucis in fronte, ore et pectore infantis.) | „Ehre sei Dir, Herr!" |
| Sacr.: „In illo tempore oblati sunt — benedicebat eos." | „Zu der Zeit brachten sie Kindlein — segnete sie." |

Jetzt folgt sowohl bei Luther als in den älteren Formularen das Gebet des Herrn. Während aber das Glaubensbekenntniß, bald vorangehend, bald folgend sich damit verbindet, fehlt es bei Luther an diesem Ort, offenbar, weil er es nicht, wie die älteren Formulare, zwei Mal abgelegt wissen will. Das Taufbüchlein unterläßt aber dem Priester die Segnung mit dem Kreuz an

*) Höfling a. a. O., Bd. I, S. 313—314.

**) Martène, De antiquae ecclesiae ritibus, p. 188. Wenn wir hier das nachreformatorische Ritual zitiren, so geschieht es, insoweit dasselbe vorreformatorische Formulare in sich aufgenommen hat.

Stirn und Brust vorzuschreiben, wohl aber bestimmt es, in Einklang mit der Ag. Mog. Urielis von 1513 folgende Cärimonie.

| Ag. Mog. *) | Luther. |
|---|---|
| „Deinde Presbyter manum teneat super capita singulorum infantium et dicat Pater noster et Ave Maria et Symbolum Apostolorum." | „Darauf lege der Priester seine Hände auf des Kindes Haupt und bete das Vaterunser sammt den Pathen niedergeknieet." |

Neue Cärimonien treten hinzu:

| Aeltere Formulare. **) | Luther. |
|---|---|
| „Inde tangat ei nares et aures cum digito de sputo et dicat ad aurem: Effeta quod est adaperire in odorem suavitatis. Deinde tangendo nares dicat: Tu autem effugare, diabole, appropinquabit enim judicium Dei." | „Ephtha, d. i. thue dich auf. Zu der Nase und dem linken Ohr. Der Teufel aber fleuch; denn Gottes Gericht kömmt herbei." |

Die Formel: „In odorem suavitatis" hat also Luther nicht übertragen.

Die bisher beschriebenen Akte haben nach der Voraussetzung sowohl der katholischen Agende, als auch des Taufbüchleins außerhalb des kirchlichen Raumes, an der Schwelle (limen), stattgefunden, während das nachreformatorische römische Ritual vor der Rezitation des Glaubensbekenntnisses den Täufling in die Kirche eintreten und erst unmittelbar vor dem Beginn der Taufhandlung zum Baptisterium geführt werden läßt. Die katholischen Agenden und das Taufbüchlein wollten keine zwiefache Ortsveränderung zulassen und bestimmen, daß jetzt das Kind in die Kirche und an den Taufstein getragen wird.***). Der eintretende Täufling wird vom Priester begrüßt.

*) Daniel l. c., T. I, p. 185.
**) Martène l. c., p. 189.
***) Höfling a. a. O., Bd. II, S. 35.

| Ex Agenda Mog. Urielis.*) | Luther. |
|---|---|
| „Ingredere in ecclesiam Dei, ut merearis computari inter filios Dei." | „Der Herr behüte deinen Eingang und Ausgang von nun an bis zu ewigen Zeiten." |

Es folgt nun in Uebereinstimmung mit den älteren Quellen die Formel, durch welche der Täufling dem Teufel entsagt:

| Aeltere Formulare. | Taufbüchlein. |
|---|---|
| „Abrenuntias Satanae? Abrenuntio." | „Widersagst Du dem Teufel? Ja." |
| „Et omnibus operibus ejus? Abrenuntio." | „Und allen seinen Werken? Ja." |
| „Et omnibus pompis ejus? Abrenuntio." | „Und allem seinem Wesen? Ja." |

Wenn Luther daran unmittelbar das Bekenntniß des Glaubens schließt und dann erst die Salbung folgen läßt, so weicht er damit allerdings von den älteren Skrutinienordnungen ab, welche die umgekehrte Reihenfolge vorziehen**), hat aber doch Vorgänger, wie im Missale Gallicum vetus***) und in der Agenda Moguntinensis†). Der Glaube wird erfragt, indem die drei Artikel zu einer dreifachen Frage veranlassen.

| | |
|---|---|
| „Credis in Deum patrem, omnipotentem creatorem coeli et terrae? Credo." | „Glaubst Du an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erden? Ja." |
| „Credis et in J. Chr. filium ejus unicum, Dominum nostrum natum et passum? Credo." | „Glaubst Du an Jesum Christ, seinen einigen Sohn, unsern Herrn, geborn und gelitten? Ja." |
| „Credis et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, Sanctorum communio- | „Glaubst Du an den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeine der Heiligen, |

*) Daniel l. c., T. I, p. 185.
**) Höfling a. a. O., Bd. I, S. 317.
***) Ebendas., S. 462.
†) Daniel l. c., T. I, p. 186.

| | |
|---|---|
| nem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam? Credo." | Vergebung der Sünde, Auferstehung des Fleisches und nach dem Tode ein ewiges Leben?" |

Luther behielt also die abgekürzte Form bei, welche das römische Ritual für liturgische Zwecke angeordnet hatte, und die sich schon im Sacramentarium Gelasianum findet, auch noch gegenwärtig in der römischen Kirche angewandt wird*). Das dogmatisch gültige Glaubensbekenntniß der römischen Kirche besaß nach Rufins Expositio in symbolum eine viel größere Ausführlichkeit. Es lautete: „Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Jesum, unicum Filium ejus, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris; inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam eccelesiam, remissionem peccatorum, carnis rerurrectionem."**) Die Salbung wird mit den Worten der alten Formulare vollzogen:

| **Moguntinensis.** ***) | Taufbüchlein. |
|---|---|
| „Ego te linio oleo salutis in Christo Jesu, Domino nostro." | „Und ich salbe Dich mit heilsamem Oele in Christo Jesu, unserm Herrn." |

Das römische Ritual und die Scrutinienformulare haben noch den Zusatz „ad vitam aeternam" oder „ut habeas vitam aeternam".

Luther und die katholischen Agenden, denen er folgte, haben offenbar die ursprüngliche Ordnung zerstört. Denn die Oelsalbung war ursprünglich mit der Abrenuntiation verbunden, fand während derselben statt und bildete mit ihr einen Akt. Später wurde die Salbung ein besonderer Akt, der sich aber unmittelbar bald vorhergehend, bald nachfolgend mit der Abrenuntiation verband. Bald

*) Höfling a. a. O., Bd. I, S. 43.
**) Ebendas., S. 208.
***) Daniel l. c., p. 186.

kam als drittes Moment ein neuer Exorzismus hinzu. Und nicht ohne Grund, denn die Salbung hatte die Bedeutung des Exorzismus. So erkärt Cyrill von Jerusalem: τὸ ἐξορκιστὸν τοῦτο ἔλαιον ἐπικλήσει θεοῦ καὶ εὐχῇ δύναμιν τηλικαύτην λαμβάνει, ὥστε οὐ μόνον καῖον τὰ καίοντα ἴχνη τῶν ἁμαρτημάτων ἀποκαθαίρει, ἀλλὰ καὶ πάσας ἀοράτους τοῦ πονηροῦ ἐκδιώκειν τὰς δυνάμεις (Cat. myst. II, 3). Daneben aber machte sich im Orient allerdings auch die andre Auffassung geltend, daß die Salbung ein Symbol der Erfüllung mit dem heiligen Geiste darstelle. So nennen die Apostolischen Constitutionen (II, 16. 17) das Oel den τύπος τοῦ πνευματικοῦ βαπτίσματος (VII, 22) eine μετοχὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Daran konnte sich anschließen, die Salbung als Quelle der Gaben des heiligen Geistes zu betrachten, als Vermittlung der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν und der Befreiung von der ἀσέβεια (VII, 40) und als Werkzeug der Befähigung zur Heiligung, wie denn in dieser Hinsicht Cyrill von Jerusalem (hom. VI in Coloss.) die Salbung der Taufkandidaten mit der Salbung der Athleten vergleicht, also eine Ausrüstung zum Kampf des christlichen Lebens in ihr erkennt. In der occidentalischen Kirche dagegen wird die Salbung vorzugsweise mit der Idee des Exorzismus verknüpft. Der verschiednen Auffassung entspricht die verschiedene Stellung der Salbung, während sie im Occident sich mit der Abrenuntiation vereinigt, ist sie im Orient der Taufhandlung näher gerückt*). Der Taufakt steht jetzt unmittelbar bevor. Es erübrigt nur der Entschluß des Täuflings, getauft zu werden. Daher wird jetzt an ihn die Frage gerichtet:

| Formular aus dem 11. Jahrhundert. | Taufbüchlein. |
| --- | --- |
| „Vis baptizari?“**) | „Willst du getauft sein?“ |

und beantwortet mit:

| Römisches Ritual. | Taufbüchlein. |
| --- | --- |
| „Volo.“ | „Ja.“ |

Nun wird die Taufe vollzogen:

---

*) Höfling a. a. O., Bd. I, S. 417—426.

**) Martène l. c., p. 195. In früheren Formularen wie im Sacrament. Gelas. fehlt diese Frage.

| **Ag. Mogunt.** | **Taufbüchlein.** |
|---|---|
| „Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.“ *) | „Und ich taufe Dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.“ |

Der Getaufte wird nun Gegenstand der Fürbitte, welche eine neue Salbung begleitet.

| **Sacr. Gelas.** | **Taufbüchlein.** |
|---|---|
| „Deus omnipotens, pater Domini nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te liniat chrisma salutis in Christo Jesu, in vitam aeternam.“ **) | „Der allmächtige Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, der Dich anderweit geboren hat durch's Wasser und den heiligen Geist, und hat Dir alle Deine Sünde vergeben, der salbe Dich, mit dem heilsamen Oele zum ewigen Leben. Amen.“ |

Höfling hält es für wahrscheinlich, daß der Ursprung der Salbung nach der Taufe in folgender Weise zu erklären sei. Tertullian und Cyprian kennen nur die Salbung mit Oel nach der Taufe. Also der Occident legte die Salbung nach der Taufe. Dagegen die orientalische Kirche kannte nur die Salbung vor der Taufe. Beide Kirchen vereinigten mit der eignen die andere Praxis, und zwar dergestalt, daß der Occident der Salbung vor der Taufe eine negative Bedeutung zuerkannte, der Orient der Salbung nach der Taufe den Werth einer Bestätigung verlieh. Indem wir dieser Hypothese folgen, fügen wir hinzu, daß die Schwierigkeit für den Orient, der Salbung nach der Taufe eine spezifische Bedeutung zu geben, uns nicht so groß erscheint, als Höfling, da ja die Salbung vor der Taufe doch auch einen negativen Charakter besaß, wenn dieser auch vom positiven überwogen wurde. Also die orientalische Kirche, die bis dahin eine Salbung vor der Taufe kannte, die ebensowohl negativen als positiven ethischen Charakter besaß, entlehnte dem Occident die Salbung nach der Taufe und gab ihr einen ausschließlich positiven

*) Daniel l. c., p. 187.
**) Martène l. c., p. 174.

Sinn. Der Occident dagegen, der nur die Salbung nach der Taufe kannte als Trägerin positiver Wirkungen, entnahm dem Orient die Salbung vor der Taufe und sah in ihr die Vermittlerin negativer Kräfte. War nun einmal eine doppelte Salbung recipirt, so lag das Bedürfniß nah, für jede eine besondere materielle Substanz zu suchen. Der ersten dient das Oel, der zweiten bei den Orientalen eine Mischung des Oels mit neunzig verschiedenen aromatischen Elementen, *μύρον* genannt, bei den Occidentalen eine Mischung des Oels mit Balsam, das chrisma. *) Ist die Salbung vollzogen, so wird dem Täufling die Haube aufgesetzt, während der Priester spricht:

| **Ag. Mogunt.** | **Taufbüchlein.** |
|---|---|
| „Accipe vestem candidam, quam immaculatam perferas ante tribunal Domini nostri Jesu Christi, ut habeas vitam aeternam.“ **) | „Nimm hin das weiße, heilige und unbefleckte Kleid, das Du ohne Flecken bringen sollst vor den Richtstuhl Christi, daß Du das ewige Leben habest.“ |

Jetzt wird dem Täufling die Fackel in die Hand gegeben, wieder entsprechend dem altkirchlichen Formular:

| | |
|---|---|
| „Accipe lampadem ardentem et irreprehensibilis custodi baptismum tuum. Serva mandata Dei, ut, cum Dominus venerit ad nuptias, possis occurrere ei una cum omnibus Sanctis | „Nimm diese brennende Fackel und bewahre Deine Taufe unsträflich, auf daß, wenn der Herr kommt zur Hochzeit, Du ihm mögest entgegengehen sammt den Heiligen in den |

*) Höfling a. a. O., Bd. I, S. 426—435. 489—495.

**) Daniel l. c., p. 188. Höfling a. a. O., Bd. I, S. 540: „Da mit der ablutio bei der Taufe die chrismatio sich verband, gehörte zu den weißen Taufkleidern wahrscheinlich frühzeitig schon auch eine weiße Binde um das Haupt oder sonst eine weiße Kopfbedeckung. Daher finden wir denn auch, daß später, wo die Proselytentaufe zu einer seltenen Erscheinung geworden war und als Taufkandidaten fast nur noch Christenkinder da waren, mithin auch die weiße Taufbekleidung mehr nur in symbolischer Andeutung zum Vollzug kommen konnte, den Täuflingen ein weißes Hemd angezogen, oder ein weißes Tuch über den Kopf gebreitet, oder eine weiße Haube aufgesetzt, oder endlich ein solches Hemd umgethan wurde, an welchem zugleich eine kapuzenförmige Kopfbedeckung angebracht war.“

| | |
|---|---|
| in aula coelesti, habeasque vitam aeternam et vivas in saecula saeculorum. Resp. Amen." | himmlischen Saal und das ewige Leben habest. Amen." |

Luther weicht also nur insofern ab, als er, nicht wie das Original, das Amen als Responsorium aufnimmt, sondern als Schluß des Votums ansieht, das der Geistliche ausspricht*).

---

## § 26.

Neben der Ausgabe des Taufbüchleins von 1523 findet sich eine zweite vom Jahre 1526, die sich von der ersten durch umfassende Vereinfachungen unterscheidet. Es fehlen die Gebete: „O allmächtiger, ewiger Gott", indem nur diese Anrede beibehalten ist, dann aber das Gebet: „O Gott, Du unsterblicher Trost" nach Weglassung dieser Anrede angeschlossen ist, so daß diese beiden Gebete nun zu Einem Gebet zusammengezogen sind. Es fehlt ferner das Gebet: „Herr, heiliger Vater", es finden sich nur zwei Exorzismen, der eine bei Beginn der Handlung, der andre hinter dem Gebet: „Allmächtiger, ewiger Gott" und zwar in der verkürzten Form: „Ich beschwöre Dich, Du unreiner Geist, bei dem Namen des Vaters (†) und des Sohnes (†) und des heiligen Geistes (†), daß Du ausfahrest und weichest von diesem Diener Jesu Christi N.; Amen." Beseitigt sind endlich die Cärimonien, anzublasen, Salz in den Mund des Kindes zu legen, das rechte Ohr mit Speichel zu berühren, zu salben und die brennende

---

*) Den Umstand, daß die traditio candelae sich weder in den morgenländischen noch in den ältesten abendländischen Liturgien findet, obwohl Gregor von Nazianz und Ambrosius das Alter dieser Cärimonie bezeugen, leitet Höfling daraus ab, daß sie ursprünglich nicht sowohl zur Feier der Taufe als vielmehr zur Feier der Vigilie gehörte, dessen Bestandtheil die Taufe bildete; s. Höfling a. a. O., Bd. I, S. 543—544. Die hier mitgetheilten Formulare aus dem römischen Ritual und Luthers Taufbüchlein, s. Bd. II, S. 41—42. 63. Die mittelalterliche Formel ist nicht ganz so entwickelt, wie die, welche Luther vorlag und die in das römische Ritual aufgenommen wurde.

Fackel darzureichen, wenn auch die Formel beibehalten wurde, welche das Anblasen begleitete, und die der Chrismation ursprünglich eignende Formel mit der Bekleidung mit dem Westerhemd verbunden wurde, nach Weglassung der Beziehung auf die Chrismation*).

Wenn wir es nun versuchen, den liturgischen Werth dieser Redaktionen des Taufbüchleins zu bestimmen, so kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß nicht sowohl die erste als vielmehr die zweite dem evangelisch-protestantischen Bewußtsein im höheren Maße entspricht. Freilich auch die Ausgabe von 1523 trägt reformatorischen Charakter, indem sie durch den Gebrauch der deutschen Sprache die Taufhandlung zu einem Akt erhebt, der nicht bloß vom Priester, sondern auch von der Gemeinde vollzogen wird; und Höfling*) zeigt, wie in der Auslassung von Gebeten und umbiegender Uebertragung von Formeln der Protest gegen magische Vorstellungen sich ausspricht. Denn indem Luther die Formel: „Accipe salem sapientiae, propitiatus (oder propitiatio tibi sit) in vitam aeternam“ übersetzt: „Nimm das Salz der Weisheit, die dich fördere zum ewigen Leben“, so schreibt er nicht dem Salz, sondern der Weisheit belebende Wirkung zu. Wenn er das der Signation folgende Gebet „Preces nostras“ ausläßt, so bestreitet er damit die Vorstellung, daß das Zeichen des Kreuzes Schutz ausübe („crucis domini, cujus impressione eum signamus, virtute custodi“); und wenn er das an die Darreichung des Salzes sich knüpfende Gebet „Deus patrum nostrorum“ beseitigt, so will er der Meinung entgegentreten, daß der Genuß des Salzes geistige Sättigung gewähre („ut hoc primum pabulum salis gustantem non diutius esurire permittas“). In dem Gebet „Omnipotens sempiterne deus“ erscheint die Darreichung des Salzes als die Arznei, welche die Voraussetzung für den Empfang der Taufgnade bildet, die Uebersetzung Luthers bezeichnet die Taufe selbst als Arznei. Während der Text lautet: „ut idoneus efficiatur accedere ad gratiam baptismi tui percepta medicina“, übersetzt Luther, als wenn es lautete: „ut perci-

---

*) a. a. O., Bd. II, S. 176.
**) Ebendas. S. 159—160.

piat medicinam" und geht so zu Werke, als wenn ein finales Appositionsverhältniß bestände, während der Text vielmehr eine in kausalem Zusammenhang gedachte Zeitbeziehung darbietet. Freilich die in demselben Gebet enthaltene Vorstellung, daß das Salz als Zeichen der Weisheit sittliche Wirkungen hervorbringe, diese magische Auffassung beseitigte Luther nicht. Erst die zweite Redaktion ließ dies ganze, einer durchgreifenden reinigenden Umarbeitung widerstreitende Gebet mit Beibehaltung der Anfangsworte fallen.

So fehlte es auch in der ersten Redaktion nicht an Reaktionen des evangelisch-protestantischen Bewußtseins, aber sie waren nicht energisch genug. Die Häufung der Cärimonien, schon an sich eine Fessel religiöser Geistesprozesse, widersprach der Reinheit sittlicher Anschauungen um so mehr, als sie sich nicht in den Grenzen des symbolisirenden Handelns bewegten, vielmehr als Träger unmittelbar wirksamer übernatürlicher Kräfte erschienen. Vor allem aber hatte Luther insofern die Ideen des Protestantismus nicht zur Geltung gebracht, als er durch die Festhaltung der Exorzismen und der Abrenuntiatio eine Anthropologie und Satanologie anerkannte, welche Sündhaftigkeit und dämonische Besessenheit gleichstellt und eine Befreiung von letzterer an das Machtwort des Priesters knüpft. Und dieser Anschluß war keineswegs nur die Folge pädagogischer Akkommodation, sondern zugleich Resultat der Theologie Luthers, denn aus der Vorrede zum Taufbüchlein wird die Vorstellung, daß der Täufling vom Teufel besessen sei und daß derselbe durch die Taufe vertrieben werde, bejaht. Die zweite Redaktion des Taufbüchleins zeichnet sich vor der ersten, wie wir gesehen haben, durch Beschränkung der Symbole, der Exorzismen, der Gebete aus. Sie ist eine Vereinfachung der Handlung. Aber einen prinzipiellen Bruch mit den Exorzismen vollzieht auch sie nicht.

---

## § 27.

Es bleibt uns übrig, auf ein Gutachten Luthers Rücksicht zu nehmen, welches über besondere Fälle liturgische und kirchen-

rechtliche Anordnungen trifft*). Zuvörderst handelt es von der Nothtaufe. Es gestattet sie der Mutter, fordert aber, daß sie die Taufe in Gegenwart von Zeugen vollziehe.

„Wenn sich so geschwinde Noth begibt, daß das Kindlein, sobald es zur Welt kommt, so gar krank und schwach, daß zu besorgen, es möcht' sterben, ehe es zur öffentlichen Taufe in die Kirche könnte gebracht werden, so ist den Weibern zugelassen, daß sie es selbst taufen mit den gebräuchlichen Worten, als nämlich: Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen. In diesem Fall soll man nachfolgenden Unterschied mit Fleiß merken, nämlich, daß allezeit die Mutter des Kindes soll aufs Wenigste zwei oder drei Weiber oder Personen zu solcher Nothtaufe erfordern lassen, die da können Zeugniß geben, daß das Kind getaufet sei, wie denn uns die heilige Schrift lehret: Im Munde zweier oder dreier Zeugen soll alle Sache bestehen, Deut. 19."

Bleibt das so getaufte Kind am Leben, so soll es von der Mutter in die Kirche gebracht werden, damit der Pfarrer durch Handauflegung die vollzogne Taufe bestätige und ihr so öffentliche Geltung schaffe.

„Darnach aber, so das Kind lebendig bleibet, sollen sie es in die Kirche vor den Pfarrherr oder Caplan bringen, demselbigen anzeigen, daß das Kindlein von ihnen in der Noth getauft sei worden, und sollen bitten, daß er wolle solche ihre Nothtaufe durch Auflegung der Hände auf des Kindes Haupt bestätigen und bekräftigen, welches nicht derhalben geschieht, als ob die geschehene Taufe von den Weibern sollt' unrecht und unkräftig sein, denn es ist einmal an ihr selbst die rechte Taufe. Doch muß es auch ein öffentlich Zeugniß haben, welches dermaßen, wie jetzt gemeldet, durch den Kirchendiener geschieht."

Eben deshalb, damit keiner Taufe öffentliche Beurkundung fehle, soll ein Findling, von dem es ungewiß ist, ob er getauft worden, in der Kirche getauft werden.

„Wenn man irgend ein Kind auf der Gasse oder sonst an

---

*) de Wette-Seidemann, Bd. VI, S. 333 f. Aus dem Jahr 1542.

einem Orte findet und nicht weiß, wem es zugehörig, ob es getauft sei oder nicht, wenn es schon getauft wäre, doch dieweil kein öffentlich Zeugniß vorhanden, soll man's noch einmal in der Kirche lassen taufen und mag solche Taufe für keine Wiedertaufe geachtet werden."

Dieselben Grundsätze bestimmen ihn, für den Fall, daß eine Mutter, die, von plötzlicher Entbindung überrascht, das Kind ohne Zeugen getauft hat, zu fordern, daß die Mutter, falls das Kind am Leben bleibt, auf diese Taufe gar keine Rücksicht nehmen, sondern vielmehr das Kind zu öffentlicher Taufe darbringen solle.

„Ist's aber Sache, daß ein Leib mit der Geburt sogar unversehens übereilet würde, und das Kind so schwach wäre, daß es verscheiden möchte, ehe sie jemand dazu konnte rufen, in diesem Fall mag sie das Kind allein taufen. Stirbt es alsdann, so ist es wohl gestorben, und hat die rechte Taufe empfangen, welches die Mutter in keinen Zweifel stellen soll."

„So aber das Kindlein am Leben bleibt, soll die Mutter von solch ihrer Taufe keinem Menschen nichts vermelden, sondern stillschweigen und nachmals das Kind nach christlicher Ordnung und Gebrauch zur öffentlichen Taufe bringen. Und diese andere Taufe soll und kann für keine Wiedertaufe gerechnet werden — denn sie allein darum geschieht, daß der Mutter als einigen Person, sonderlich um solcher wichtigen Sache, daran die Seelenseligkeit gelegen, gar nicht geglaubt mag werden, und solch' ihre Taufe kein Zeugniß hat, darum der öffentlichen Taufe hoch vonnöthen."

Für den Fall aber, daß das Kind am Leben bleibt, soll der Pfarrer erkunden, ob die Taufe richtig vollzogen sei, und, wenn dies geschehen, sie öffentlich bestätigen. In Gebet, Vorlesung des Glaubens und Taufevangeliums soll diese Feier bestehen. Dagegen sollen die liturgischen Bestandtheile wegfallen, die eine Wirkung auf das Kind ausüben, d. h. außer der Taufe der Exorzismus. Denn die Taufhandlung nach ihrer sakramentalen Seite ist vollzogen, nur die sakrifiziellen Handlungen der Gemeinde müssen hinzutreten. Ist dagegen die Taufe nicht richtig vollzogen worden, so soll es jetzt der Pfarrer thun.

Wenn das Kind lebendig bleibt: „Da soll ein Priester verhören und examiniren, wie das Kind getauft sei. Ist's recht, so

soll er solche Taufe bestätigen und sagen, daß sie recht sei, und den Gevattern befehlen, daß sie deß Zeugen seien. Darnach führe er das Kind mit den Gevattern, Frauen und andern vor den hohen Altar und lese über dem Kinde den Glauben, das Evangelium Marc. 10, bete niederknieend ein Vaterunser, darnach spreche er das letzte Gebet aus dem Taufbüchlein und lasse sie gehen. Solch Kind soll man nicht exorcisiren, daß wir nicht den heiligen Geist, der gewißlich bei dem Kinde ist, bösen Geist heißen."

„Wird's aber anders befunden, daß das Kind nicht recht getauft ist, oder daß die Leute nichts Gewisses können berichten, so täuf's der Priester freudig."

Ganz verwerflich aber erscheint Luther eine Taufe, die bedingungsweise geschieht, da durch sie ungewiß wird, was doch seiner Natur nach unbedingt und gewiß sein soll, und der Taufhandlung der Charakter der Zuverlässigkeit und Gültigkeit entzogen wird.

„Wir müssen von dem Sakrament, als von Gottes Wort gewiß sein. Hier sollen sich auch die Priester hüten, daß sie nicht ‚cum conditione: si tu non es baptisatus' taufen, denn es ist ein unleidlicher Mißbrauch gewesen, damit ungewiß werden beide, die erste und die andere Taufe, und heißt nicht mehr, denn also: Ist die erste Taufe recht, so ist diese unrecht. Soll diese recht sein und gelten, welche ists denn?"

Charakteristisch für Luthers Zeit ist der letzte Abschnitt des Gutachtens, welcher die Taufe unvollkommener Geburten oder ungeborner Kinder verbietet. Es verräth sich hier eine Werthschätzung der Taufe, welche die Grenzen des göttlichen Erbarmens in die Schranken der Taufe bannt, und eine Ansicht über die Anfänge der selbständigen Existenz des menschlichen Wesens, welche weder durch Physiologie und Psychologie noch durch Zeugnisse der Offenbarung bestätigt wird.

„Wenn sich's zuträgt mit einer Frau, die in Kindsnöthen gehet, daß die Frucht nicht mag gänzlich von ihr kommen, sondern allein ein Arm oder ander Glied hervor kommt, so soll man dasselbige Glied nicht taufen, in Meinung, als ob dadurch das ganze Kindlein getauft sei. Vielweniger soll man ein Kind, so noch in Mutterleib stecket und von ihr nicht kommen mag, taufen, also

daß man wollte über der Mutter Leib Wasser gießen. — — — Soll nun ein Kindlein getauft und also anderweit geboren werden, so ist vonnöthen, daß es vor einmal geboren und auf die Welt kommen sei, welches nicht geschieht, so nur ein einiges Glied aus der Mutter hervorkommt."

Die Tendenz dieses Gutachtens finden wir in der Betonung der Nothwendigkeit einer öffentlichen gültigen Form der Taufhandlung, nicht deshalb weil sie von Luther als ein Gemeindeakt vorzugsweise angesehen wurde, sondern weil der Täufling nur dann an der Taufe ein Unterpfand göttlicher Gnade besitzt, wenn ihr richtiger Vollzug keinem Zweifel unterworfen ist. Das Seelenheil, die Gnadengewißheit des Täuflings ist das Motiv, das Luther zu so energischer Forderung der Oeffentlichkeit und Richtigkeit der Taufform veranlaßt.

---

## § 28.

Die Feier des heiligen Abendmahls nach Luthers liturgischen Grundsätzen ist von uns besprochen worden, als wir die Entwürfe einer Gesammtordnung des Gottesdienstes charakterisirten. Es bleibt uns indessen eine Reihe von Bemerkungen übrig, die dort keine Stelle finden konnten, da sie dem Grenzgebiet angehören, auf dem die Liturgik einerseits mit kirchenrechtlichen, andererseits mit pastoralen Bestimmungen sich berührt. Hiehin gehört die Frage nach der Häufigkeit des Abendmahlsgenusses. Der „Sermon von dem Neuen Testament"*) von 1520 will die Kommunion ganz in die Sphäre der Freiheit gesetzt wissen: „Christus selbst hat niemand wollen dazu verpflichten und ließ uns die Freiheit, da er saget: ‚Wenn ihr das thut, so thut es in mein Gedächtniß.'" Daher giebt er den Rath, die Messen zu beschränken: „Das Beste wäre, des Tags in einer Stadt nur eine Messe zu halten, in rechter Weise, vor einer Versammlung. Will man mehr haben, so theile man das Volk in die Messen." Und er

*) Bd. XIX, S. 1300—1303.

begründet diesen Rath mit der Proklamation des Manifestes evangelischer Freiheit: „Christus hat seine heilige Kirche mit gar wenigen Gesetzen und Werken beladen und mit vielen Zusagen zum Glauben erhoben.“ Noch weiter geht „die Meinung von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen und andere Neuerungen“ von 1522 *), indem er die Feier des Abendmahls von dem Vorhandensein des Bedürfnisses abhängig macht. Damit begründete er eine Gottesdienstordnung, welche den Hauptgottesdienst sich ohne Kommunion vollziehen läßt. Aber zu einer solchen durchgreifenden Ordnung schien ihm die Zeit noch nicht gekommen, er ließ es an der bisherigen bewenden und hoffte, daß dies Provisorium durch die Evangelisirung der Gemeinden dem von ihm in Aussicht genommenen Definitivum Platz machen werde: „Ich wollt' und es sollte also sein, daß man ganz und gar keine Messe hätte, denn nur zu der Zeit, wenn Leute da wären, die das Sakrament haben wollten und um eine Messe bäten, und daß solches die Woche nur einmal geschehe oder in einem Monde. Denn das Sakrament soll je nur durch Anregen und Bitte der hungrigen Seelen gehandelt werden, nicht aus Pflicht, Stift, Brauch, Gesetz oder Gewohnheit. Aber es ist zu frühe solches anzufahen, die Gewissen werden mir nicht folgen, bis daß es baß gepredigt und verstanden werde.“ Ebenso spricht sich Luther im „Hauptstück des ewigen und Neuen Testaments“ von 1525 **) aus: „Ich habe darnach gestrebt und wollte gerne, daß auch des Papstes Gesetze abgethan wären vom jährlichen Empfahen des Sakraments am Osterfeste und frei einem Jeglichen gelassen würde, daß er aus eigenem Gewissen und aus Hunger seiner Seele ungezwungen hinzuginge, damit der gräuliche unchristliche Mißbrauch und Gotteslästerung wenig würde und hinfüro kaum einer hinzuging, da jetzt viel hundert hinzugehen.“

So geht die Frage nach der Häufigkeit der Kommunion in die andre über: wer soll zum Abendmahl gehen, wer von demselben ausgeschlossen werden. Der große Katechismus giebt darauf Antwort ***). Er erklärt: Die Feier des heiligen Abendmahls

*) Bd. XX, S. 126.
**) Bd. X, S. 2661.
***) Ebendas., S. 177.

ist freilich frei, von Christus weder an Zeit noch an Ort gebunden. Aber Christus setzt voraus, daß sie oft stattfindet; daher sagt er ja: „So oft ihr es thut u. s. w." So sollen denn getröstet und gelockt werden die zagenden Herzen, die das Bewußtsein der Schuld zurückhält: „Wenn du das willst ansehen, wie fromm und rein du seiest, und darnach arbeiten, daß dich nichts beiße, so mußt du nimmermehr hinzukommen." Aber die unheiligen und trotzigen Herzen sollen zurückgeschreckt werden: „Was Freche und Wilde sind, denen soll man sagen, daß sie davon bleiben; denn sie sind nicht geschickt, Vergebung der Sünde zu empfahen, als die sie nicht begehren, und ungerne wollten fromm sein." Schließlich aber wendet er sich wieder zu den Verzagten und ruft ihnen zu: „Die andern aber, so nicht solche rohe und lose Leute sind, und gerne fromm wären, sollen sich nicht davon sondern, ob sie gleich sonst schwach und gebrechlich sind." Am ausführlichsten spricht sich über die Gott gefällige und Gott mißfällige Beschaffenheit der Kommunikanten und das erforderliche Verhalten der Kirche ihnen gegenüber die Postille aus**). Zuvörderst tadelt sie, daß die Prüfung der Kommunikanten sich auf die Kenntniß des Dogmas und den Wunsch das Sakrament zu empfangen, beschränkt habe, obwohl das dogmatische Wissen keine Bürgschaft für den religiös-sittlichen Werth des Wissenden leiste: „Aufs erste hat man bisher also gelehret, daß man je getrost und veste glauben soll, daß unter dem Brod sei der wahrhaftige Leib und unter dem Wein das wahrhaftige Blut Christi. Das ist das erste Stück, das man auf's Höheste getrieben hat, und wenn mans so ferne in das Volk gebracht, hat mans dafür gehalten, es wäre wohl gepredigt. Darnach hat man also fortgefahren, daß man die Leute fragte, ob sie des Sakraments begehreten und ihnen also frei hingegeben, und darnach nicht weiter gesorget. — — Wozu man sein aber begehren soll, und was mehr dazu gehöret, dessen hat niemand wahrgenommen, und haben nicht gesehen, daß ein solcher Glaube auch wohl im Teufel und allen Unchristen sein mag und ist: denn man ist leichtlich dazu beredet, daß man diesen Artikel gläube." Vielmehr muß der

*) Bd. XI, S. 832—848.

Kommunikant im Sakrament eine Stärkung des Glaubens suchen, daß Christus für ihn gestorben ist. Er muß bekennen können: „Darum komme ich und begehre des Sakraments, daß ich gläube, daß sein Leib für mich gegeben, sein Blut für mich vergossen ist, auf daß damit mein Glaube gestärket werde, darauf will ich das Zeichen nehmen. Wer das nicht kann thun oder nicht gläubet, der soll bei Leibe nicht hinzugehen; denn wo nicht solcher Glaube ist im Herzen, ist es alles verloren." Deshalb soll niemand zugelassen werden, der nicht in diesem Glauben stehet. Denn die Sakramente sollen Erweisungen des Glaubens vor der Welt sein. Zum Seelenheil ist der Glaube an das Evangelium ausreichend, aber im Sakrament bekennt sich die Gemeinde öffentlich zum Herrn. Darum sei bisher genug geschonet, aber forthin muß es also gehen, daß man niemand das Sakrament gebe, man wisse denn, wie er gläube, und daß er ein solch Gefäß sei, das es fassen könne und wisse seinen Glauben anzuzeigen. Es ist auch sehr noth zu thun, darum daß die Sakramente auch darum äußerlich eingesetzt sind, daß man den Glauben bekenne und beweise, auf daß es offenbar werde vor der Welt. Denn vor Gott hätten wir genug daran, daß wir gläuben an das Evangelium; nun will er uns aber auf Erden dazu haben, daß wir den Leuten dienen, und den Glauben, den wir im Herzen haben, mit etlichen Zeichen vor der Welt bekennen; das sind die Taufe und dies Sakrament. Mit dem Munde müssen wir das Evangelium bekennen und darauf das Sakrament zu einem Zeichen nehmen, daß die Welt wisse, daß wir Christen sind." Ja mit einer solchen Energie spricht Luther sich hier dafür aus, daß die Abendmahlsgemeinde eine Glaubensgemeinde sei, daß der Anschein entsteht, er kenne nur eine Kommunion der Gläubigen. Die Darstellung spielt hier in die reformirte Auffassung hinüber, wie wir ja schon einmal eine solche Annäherung wahrgenommen haben. Wie denn überhaupt für Luther, wenn er thetisch, nicht antithetisch sich über das Abendmahl ausspricht, die Differenz zwischen ihm und den Schweizern geringe erscheint, während er in der Antithese Momente in den Vordergrund stellt, die für seine objektiv entwickelte Lehre nur einen untergeordneten Werth haben. „Wir müssen es wohl treiben, daß wir den Irrthum ausrotten und davon schrecken, die

da meinen, es sei genug, daß man gläube, daß im Sakrament Christi Leib und Blut ist. Wahr ist es, die Speise ist wohl da, aber du issest und geneußest ihr nicht. Dann geneußt du ihr aber, wenn du gläubest, daß es dir geschenkt sei, wie wir gesagt haben. — — So ist nun kein rechter Brauch, denn daß du gläubest, daß dieser Leib für dich hingegeben und dies Blut für dich vergossen sei.“ Daher erklärt er: „Forthin soll es also geordnet werden, wer das Sakrament will nehmen, daß man ihn forthin frage, was das Sakrament sei und was er da suche, und daß er da antworte, wie wir oben angezeiget haben. Zum ersten, daß die Worte Christi und das Zeichen des Leibes und Blutes Christi das Sakrament sei. Zum andern, daß er darinnen suche seinen Glauben zu stärken und sein Gewissen zu trösten, daß wir aus uns treten und zu Christo kommen. Also mußt du dich darein schicken, daß du wissest, wie du das Sakrament brauchen sollst; kannst du das nicht thun, so soll man dir das Sakrament nicht geben.“ Dieser Glaube, an den die Kommunion geknüpft wird, soll aber die Kraft göttlicher Gewißheit besitzen und in derselben sich das im Sakrament gegebne Heil aneignen. „Wo der Glaube allein ein menschlicher Gedanke ist, den du angerichtet hast, so bleibe von diesem Sakrament. Denn es muß ein Glaube sein, den Gott machet, du mußt wissen und empfinden, daß solches Gott in dir wirke, daß du es ungezweifelt dafür haltest, es sei wahr, daß dies Wort und Zeichen dir gegeben sei, und so muthig bist, daß dich dünket, du wollest darüber sterben. Und wenn du noch zappelst und zweifelst, so kniee nieder und bitte Gott, daß er dir Gnade mittheile, daß du also von dir abtretest und zu dem rechtschaffenen Glauben kommest. Da würdet ihr sehen, wie wenig Christen sind, und wie wenig ihr zum Sakrament gehen würden.“ Und diese Abendmahlsgemeinde möchte Luther auch sichtbar herstellen. „Aber also könnte man es anrichten und dahin bringen, wie ich gerne wollte, daß man die, so da recht gläubeten, könnte auf einen Ort sondern und vor andern erkennen. Ich wollte es wohl längst gerne gethan haben, aber es hat sich nicht wollen leiden, denn es noch nicht genug geprediget und getrieben ist worden. Also hat auch Christus gethan: Die Predigt hat er lassen in Haufen gehen, über jedermann, wie

hernach auch die Apostel, daß es alle gehöret haben, Gläubige und Ungläubige, wer es erwischte, der erwischte es. Also müssen auch wir thun. Aber das Sakrament soll man nicht also unter die Leute in Haufen werfen, wie der Papst gethan hat." Wer erinnert sich nicht hier an die ideale Konstruktion in der deutschen Messe!

## § 29.

Ueber die Art und Weise der Feier der Beichte hat sich Luther nicht ausgesprochen, denn das Formular, das in Luthers Katechismus aufgenommen ist, hat bekanntlich einen andern Verfasser. Die Firmung hat Luther als Sakrament nicht anerkannt, jedoch die Handlung selbst nicht gemißbilligt. Die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft erklärt: „Darum ist es genug, daß man die Firmung für einen Brauch der Kirchen oder eine sakramentirliche Cärimonie halte, gleich mit den andern Cärimonien, so von geweihetem Wasser und andern Dingen handeln. Denn so alle andere Creatur geheiliget wird, durch das Wort und das Gebet, warum sollte nicht vielmehr der Mensch dadurch geheiliget werden, welche doch, dieweil sie Gottes Verheißung nicht haben, Sakramente des Glaubens nicht können genennet werden, denn sie kein Heil wirken."*) Auch die liturgische Feier der Ordination ist von Luther nicht Gegenstand einer ausgeführteren Darstellung geworden. Die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft entzieht ihr den sakramentalen Charakter, läßt aber zu, „daß die Weihung sei ein Brauch der Kirchen, deren gleichen viel andere mehr von den alten Kirchenvätern gestiftet sein." Sie erkennt in ihr nichts anderes, als den Gebrauch Prediger in der Kirche zu erwählen**). Das Gutachten an die Gemeinde zu Prag von 1524 läßt die Ordination in Gebet, Wahl und Handauflegung sich vollziehen.

*) Bd. XIX, S. 113.
**) Ebendas., S. 129. 135.

„Primum orationibus tum privatis tum publicis Deum quaeretis. — — — Tum convocatis et convenientibus libere quorum corda Deus teligerit, ut vobiscum idem sentiant et sapiant, procedatis in nomine Domini et eligite, quem et quos volueritis, qui digni et idonei visi fuerint. Tum impositis super eos manibus illorum, qui potiores inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo et ecclesiae seu universitati sintque hoc ipso vestri episcopi, ministri seu pastores.“*)

Und der Kommentar zur Genesis erklärt: „Den Dienern aber des Worts legen wir die Hände auf und thun zugleich unser Gebet zu Gott, alleine darum, daß wir damit bezeugen, daß es Gottes Ordnung sei, beide in diesen und auch in allen andern Aemtern der Kirche, weltlicher Polizei und Hausregimente.“**) Die Handauflegung verleiht keinen character indelibilis, vermittelt keine spezifische Amtsgnade, sondern bezeugt nur, daß die Thätigkeit der Diener am Wort einer göttlichen Ordnung entspreche, die in die Reihe der von Gott gestifteten Aemter auch das kirchliche Amt als von gleichem Werthe mit ihnen aufgenommen wissen will.

Auch in Betreff des Begräbnisses müssen wir uns auf die Mittheilung einer kurzen Aeußerung beschränken, die wir im Unterricht der Visitatoren von 1538 treffen: „Es soll auch mit der Leiche schicklich gehalten werden, daß ein Kaplan und Kirchner mitgehe, und die Leute vermahnet werden auf der Kanzel mitzugehen und bei dem Begräbniß den deutschen Gesang: ‚Mitten in dem Leben‘ singen lassen.“

Wohl aber hat sich Luther über die liturgische Gestaltung der Trauung ausgesprochen. Zuerst vergegenwärtigen wir uns einige allgemeine Bestimmungen. Luther spricht den sakramentalen Charakter der Ehe ab, einmal weil dieselbe auf keine göttliche Verheißung sich berufen könne, die an die Ehe die Ertheilung der Heilsgnade knüpfe, sodann weil das Zeichen, das die Eheschließung begleitet, nicht von Gott eingesetzt sei: „Wir haben gesagt, daß in jedem Sakrament begriffen werde das Wort der göttlichen

*) Ed. Jen., T. II, p. 554—555.
**) Bd. II, S. 1972—1973.



Verheißung, der gegläubet soll werden von dem, der das Zeichen empfähet, und daß nicht allein das Zeichen könne ein Sakrament sein. Nun findet man nirgend, daß der etwas Gnade bei Gott erlange, der eine Ehefrau nimmt. Es ist auch das Zeichen in der Ehe von Gott nicht eingesetzet."*) Im Kommentar zur Genesis werden die liturgischen Grundbestimmungen der Ehe bezeichnet, Segnung, Schriftvorlesung, Gebet. „Wir gesegnen Bräutigam und Braut, wünschen ihnen Glück, lesen die Worte von der Einsetzung dieses Standes, rufen Gott an, daß er darüber halten und denselben schützen und bewahren wolle."**) Im Jahr 1546 schrieb Luther einen liturgischen Trauungsentwurf, das „Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn". Sehr wichtig für die Auffassung des Wesens der Ehe ist das Vorwort des Traubüchleins. Er weist die Eheangelegenheiten der bürgerlichen Obrigkeit zu und betrachtet sie als ein Gebiet, das eigentlich außerhalb der kirchlichen Rechtssphäre sich befindet. Nichtsdestoweniger soll die Kirche, wenn die bürgerliche Obrigkeit eine kirchliche Segnung oder Trauung verlangt, dieselbe vollziehen. Luther sieht also die Eheschließung wesentlich als einen civilen Akt an und betrachtet die Kirche, insoweit sie die Trauung vollzieht, als Mandatarin der bürgerlichen Obrigkeit.

„So manches Land, so manche Sitte — sagt das gemeine Sprüchwort. Demnach, weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäfte ist, gebühret uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darinnen zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt und Land hierinne ihren Brauch und Gewohnheit, wie sie gehen. Etliche führen die Braut zweimal zur Kirche beide des Abends und des Morgens; etliche nur einmal, etliche verkündigen's und bieten sie auf auf der Kanzel zwei oder drei Wochen zuvor. Solches alles und dergleichen lasse ich Herren und Rath schaffen und machen wie sie wollen, es geht mich nichts an. Aber so man von uns begehret vor der Kirche oder in der Kirche sie zu segnen, über sie zu beten oder auch sie zu trauen, sind wir schuldig dasselbe zu thun."

---

*) Von der babylonischen Gefangenschaft, Bd. XIX, S. 113.
**) Bd. II, S. 1972.

Eben deshalb will Luther eine liturgische Ordnung der Trauung entwerfen. Die kirchliche Feier soll die göttliche Stiftung der Ehe bezeugen sowohl denen gegenüber, die in mönchischem Sinn sie um ihres irdischen Wesens willen mißachten, als auch denen zur Mahnung, die des Ernstes der Ehe uneingedenk sie in leichtfertigem Sinne zu schließen und in zügelloser Lust zu feiern geneigt sind.

„Darum habe ich wollen diese Worte und Weihe stellen denenjenigen, so es nicht besser wissen, ob etliche gelüstete, einträchtiger Weise mit uns hierinne zu brauchen; die andern, so es besser können, d. i. die allerdings nichts können, aber sich dünken lassen, daß sie alles können, dürfen dieses meines Dienstes nicht, ohne daß sie es überklügeln und übermeistern mögen; und sollen sich ja fleißig hüten, daß sie mit Jemand etwa gleiches halten, man möchte sonst denken, sie müßten von andern etwas lernen; das wäre große Schande. Weil man denn bisher mit den Mönchen und Nonnen so trefflich groß Gepränge getrieben hat in ihrem Einsegnen, so doch ihr Stand und Wesen ein ungöttlich und lauter Menschengedichte ist, das keinen Grund in der Schrift hat; wie vielmehr sollen wir diesen göttlichen Stand ehren und mit viel herrlicherer Weise segnen, beten und zieren? Denn ob es wohl ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort vor sich und ist nicht von Menschen erdichtet oder gestiftet, wie der Mönch- und Nonnenstand; darum er auch hundertmal billiger sollte geistlich geachtet werden, denn der klösterliche Stand, welcher billig der allerweltlichste und fleischlichste sollte geachtet werden, weil er aus Fleisch und Blut, und allerdings aus weltlichem Witz und Vernunft erfunden und gestiftet ist. Auch darum, daß diesen Stand das junge Volk lerne mit Ernst ansehen und in Ehren halten als ein göttlich Werk und Gebot und nicht so schimpflich dabei seine Starrheit treibe, mit Lachen, Spotten und dergleichen Leichtfertigkeit, so man bisher gewohnet gewesen, gerade als wäre es ein Scherz oder Kinderspiel ehelich zu werden oder Hochzeit machen. Die es zum ersten gestiftet haben, daß man Braut und Bräutigam zur Kirchen führen soll, haben's wahrlich für keinen Scherz, sondern für einen großen Ernst angesehen. Denn es kein Zweifel ist, sie haben damit den Segen Gottes und gemeine Gebet

holen wollen und nicht eine Lächerei oder heidnisch Affenspiel treiben. So beweiset es auch das Werk an ihm selbst wohl. Denn wer von dem Pfarrherrn oder Bischof Gebet und Segen begehret, der zeiget damit wohl an (ob er's gleich mit dem Munde nicht redet), in was Gefahr und Noth er sich begiebt, und wie hoch er des göttlichen Segens und gemeinen Gebets bedarf zu dem Stande, den er anfähet. Wie sich's denn auch täglich findet, was Unglücks der Teufel anrichtet in dem Ehestande, mit Ehebruch, Untreue, Uneinigkeit und allerlei Jammer."

Indem Luther nun den Trauentwurf mittheilt, erinnert er daran, daß die kirchliche Trauung nur an dem Paar vollzogen werden solle, das sie begehre, und beweist damit, daß die kirchliche Trauung für Luther keineswegs den Werth unbedingter Nothwendigkeit besaß. Er sah eben die Trauung als eine wesentlich civile Handlung an. Dagegen die Segnung der Getrauten erschien ihm als eine Feier, welche die Kirche in ihrem eignen Namen vollzog. Er folgte daher der bestehenden Sitte und theilte die Handlung in zwei Abschnitte, die Trauung verlegte er vor die Kirche, die Segnung dagegen knüpfte er an den Altar. Der Trauung vorangehen sollte das Aufgebot von der Kanzel. Aufgebot und Trauung sollen nun in folgender Weise vollzogen werden:

„So wollen wir nun auf diese Weise an dem Bräutigam und Braut (wo sie es begehren und fordern) handeln. Zum ersten, auf der Kanzel aufbieten mit solchen Worten: Hans N. und Greta N. wollen nach göttlicher Ordnung zum Stande der heiligen Ehe greifen; begehren, daß ein gemein christlich Gebet für sie geschehe, daß sie es in Gottes Namen anfahen und wohl gerathe. Und hätte Jemand was darein zu sprechen, der thue es bei Zeit oder schweige hernach; Gott gebe ihnen seinen Segen. Amen."

„Vor der Kirche trauen mit solchen Worten: Hans, willst du Greten zum ehelichen Gemahl haben? Dicat: Ja. — Greta, willst du Hansen zum ehelichen Gemahl haben? Dicat: Ja."

„Hier lasse sie die Trauringe einander geben und füge ihrer beider rechte Hand zusammen und spreche: Was Gott zusammenfüget, soll kein Mensch scheiden."

„Darnach spreche er vor allen insgemein: Weil denn Hans

N. und Greta N. einander zur Ehe begehren und solches hier öffentlich vor Gott und der Welt bekennen, darauf sie die Hände und Trauringe einander gegeben haben, so spreche ich sie ehelich zusammen im Namen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen."

Nun beginnt die Feier am Altar. Sie ist zuvorderst Schriftvorlesung und zwar der Stiftungsurkunde der Ehe. „Vor dem Altar über dem Bräutigam und Braut lese er Gottes Wort, 1 Mos. 2, 18. 21 ff.: Und Gott der Herr sprach, es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei ꝛc. — und sie werden sein ein Fleisch."

Daran schließt sich eine Ermahnung wieder in Schriftwort gefaßt: „Darnach wende er sich zu ihnen beiden und rede sie also an: Weil ihr euch beide in den Ehestand begeben habt in Gottes Namen, so höret auf's erste das Gebot Gottes über diesen Stand. So spricht St. Paulus Eph. 5: Ihr Männer, liebet eure Weiber, gleichwie Christus geliebet hat die Gemeinde, und hat sich selbst für sie gegeben, auf daß er sie heiligte; und hat sie gereiniget durch das Wasserbad im Wort, auf daß er sie ihm selbst zurichtete, eine Gemeinde, die herrlich sei, die nicht habe einen Flecken oder Runzeln, oder deß etwas, sondern, daß sie heilig sei und unsträflich. Also sollen auch die Männer ihre Weiber lieben als ihre eigene Leiber. Wer sein Weib lieb hat, der liebet sich selbst; denn niemand hat jemals sein eigen Fleisch gehasset, sondern er nähret es, und pfleget sein, gleichwie auch der Herr die Gemeinde. Die Weiber seien unterthan ihren Männern als dem Herrn. Denn der Mann ist des Weibes Haupt, gleichwie auch Christus das Haupt ist der Gemeinde, und er ist seines Leibes Heiland. Aber wie nun die Gemeinde Christo ist unterthan, also auch die Weiber ihren Männern in allen Dingen. — Zum andern höret auch das Kreuze, so Gott auf diesen Stand gelegt hat. So sprach Gott zum Weibe 1 Mos. 3: Ich will dir viel Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; du sollst mit Schmerzen Kinder gebären, und dein Wille soll deinem Manne unterworfen sein, und er soll dein Herr sein. Und zum Manne sprach Gott: Dieweil du hast gehorchet der Stimme deines Weibes, und gegessen von dem Baume, davon ich dir gebot und

sprach: Du sollst nicht davon essen; verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis daß du wieder zu Erden werdest, davon du genommen bist, denn du bist Erde und sollst zu Erden werden. — Zum dritten, so ist das euer Trost, daß ihr wisset und gläubet, wie euer Stand vor Gott angenehm und gesegnet ist. Denn also stehet geschrieben 1 Mos. 1: Gott schuf den Menschen ihm selbst zum Bilde, ja zum Bilde Gottes schuf er ihn; er schuf sie ein Männlein und Fräulein. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen, seid fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde und machet sie euch unterthan, und herrschet über Fische im Meer und über Vögel unter dem Himmel, und über alles Thier, das auf Erden kreucht. Und Gott sahe alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war alles sehr gut. Darum spricht auch Salomon Sprüchw. 18: Wer eine Ehefrau findet, der findet was Gutes und schöpfet Segen von dem Herrn."

Die Feier schließt ein Gebet. „Hier recke die Hände über sie und bete also: Herr Gott, der du Mann und Weib geschaffen und zum Ehestand verordnet hast, dazu mit Früchten des Leibes gesegnet und das Sakrament Deines lieben Sohnes Jesu Christi, und der Kirchen, seiner Braut, darin bezeichnet; wir bitten Deine grundlose Güte, Du wollest solch Dein Geschäfte, Ordnung und Segen nicht lassen verrücken noch verderben, sondern gnädiglich in uns bewahren, durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen." Die Eigenthümlichkeit dieses Formulars hat Kliefoth*) richtig bezeichnet, wenn er sie in dem Gebrauch der deutschen Sprache, der Sonderung der Segnung von der Messe und den mit ihr zusammenhängenden liturgischen Bestandtheilen und in der Verkündigung des göttlichen Wortes findet. — Völlig räthselhaft dagegen muß die Behauptung Kliefoths erscheinen, daß Luther die Trennung der Benediktion und Konfirmation auch dem Ort und der Zeit nach aufgegeben, Alles zu einem fortlaufenden Akt ver-

*) Liturgische Abhandlungen (2. Aufl., 1869), Bd. I, S. 145—147.

bunden und denselben ganz in die Kirche verlegt habe. Die Trauung ist nach Luther nicht, wie Kliefoth irrig sagt, eine Handlung aus einem Guß, vielmehr vollzieht sich ja die Konfirmation vor der Kirche, die Benediktion vor dem Altar. Es findet ein Ortswechsel statt, wie bei der Taufe. Und deshalb ist es denn auch keineswegs müßig zu fragen, ob nach protestantischer Anschauung die Konfirmation oder die Benediktion der grundlegende Faktor der Ehe sei, wie derselbe Gelehrte meint; am wenigsten müßig, Angesichts des Formulars und des Vorworts, die beide, Trauung und Segen, unterscheiden.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

# Die Liturgik der Reformatoren.

## II.

# Die

# Liturgik der Reformatoren.

Dargestellt

von

Dr. Hermann Jacoby,

Professor der Theologie in Königsberg.

## Zweiter Band.

### Liturgik Melanthons.




Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1876.

# Vorwort.

Später, als der Verfasser gehofft, erscheint der zweite Band der „Liturgik der Reformatoren", und nicht als Abschluß des ganzen Werks, wie er vorausgesetzt hatte, sondern nur als Fortführung desselben. Für die Verzögerung darf vielleicht der große Umfang des zu bearbeitenden Stoffs entschuldigend eintreten, die Veränderung des Planes kann nur der Werth des Dargebotenen rechtfertigen.

Die Beziehungen der theologischen und kirchlichen Thätigkeit Melanthons, deren Entwicklung den Inhalt dieser Darstellung bildet, sind zum großen Theile bis jetzt entweder überhaupt nicht oder doch nicht so eingehend, wie es hier geschehen ist, untersucht worden. Wo der Verfasser Gebiete zu berühren hatte, die, wie die Abendmahlslehre Melanthons, schon häufig zum Gegenstand umfassender und sorgfältiger Erörterungen gewählt sind, war es sein Bestreben, theils durch eine größere Präzision der Fassung und Beweisführung die Sicherheit gewonnener Erkenntnisse fester zu verbürgen, theils dieselben zu ergänzen und zu berichtigen.

Besonders erfreulich und wichtig ist es ihm gewesen, daß die Einblicke in die Theologie Melanthons, die er von dem hier eingenommenen Standorte aus zu gewinnen vermochte, sich bestätigend an die werthvollen Beobachtungen anschließen, die wir Ritschl*) verdanken.

Da der Verfasser durchgängig Melanthons Urtheil vergleichend dem Urtheile Luthers über dieselbe Frage gegenübergestellt hat, so war er in der Lage, Lücken, die der erste Band dieses Werks gelassen hatte, auszufüllen, und Versehen, von denen er nicht frei geblieben war, zu berichtigen.

Königsberg i. Pr., den 23. Juli 1876.

**Der Verfasser.**

---

*) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 250 ff. Die Entstehung der lutherischen Kirche, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. I, Hft. 1, S. 51—110.

# Inhaltsverzeichniß.

# I.

# Das Subject des Kultus.

## § 30.

### Der Begriff des Kultus.

Es entspricht dem Bestreben Melanthons, auf die allgemein menschlichen Voraussetzungen des eigenthümlich Christlichen zurückzugehen, daß er auch den Kultus aus der allgemein menschlichen Wurzel des Gemeinschaftstriebes hervorsprießen läßt. In der Natur der menschlichen Seele waltet der Drang nach Vereinigung und die Freude an edlen, würdevollen Versammlungen. Dies ist ihm die allgemeine Basis des Kultus. Unter den aus dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums erwachsenden Ursachen desselben tritt keine in einem solchen Maße hervor als der Wille Gottes, daß das Evangelium öffentlich verkündigt werde. Die Oeffentlichkeit des Gottesdienstes sichert dem Evangelium die weiteste Verbreitung, sie schützt aber auch die Gemeinde des Evangeliums vor sittlichen Verirrungen. Oeffentlich soll der Einzelne sich zur Gemeinde bekennen, öffentlich soll die Gemeinde sich von den Sekten scheiden. Denn nur, soweit die Grenze der Gemeinde reicht, soweit reicht auch die göttliche Berufung. Zum Volke Gottes gehört nur, wer berufen ist. Berufen aber ist nur, wer Glied der sichtbaren Gemeinde ist, das Wort Gottes in ihrer Mitte hört und durch die Sakramente in sie aufgenommen ist. Nur hier, in ihren Versammlungen, nirgend anders, sind die Erben des ewigen Lebens zu suchen und zu finden. Auf ihnen

ruht des Herrn Segen, ihnen gelten seine Verheißungen, die Verheißungen der Gebetserhörung und seiner Gegenwart. Hier wächst unsere Einsicht in die Tiefen des göttlichen Heilsrathschlusses, hier wächst die Kraft des Gebets. Hier gewinnen alle! Wer noch nicht wiedergeboren ist, wird hier zur Wahrheit und Bekehrung geführt. Und wer wiedergeboren ist? An sich, um seines eignen Interesses willen ist er freilich nicht zur Theilnahme am Gottesdienste verpflichtet, denn dieser fällt unter den Gesichtspunkt der Ceremonie und der Pädagogie, aber dennoch liegt der Besuch desselben ihm ob, da er sowohl durch sein Beispiel andere locken, als auch den eigenen Glauben kräftigen, da er endlich dadurch Gott Gehorsam zu leisten berufen ist. Aber überhaupt sollen alle Glieder der Gemeinde den Gottesdiensten beiwohnen, damit nicht Spaltungen und Zertrennungen sich bilden. Die Gottesdienste der so geeinten Gemeinde sind Abbilder des ewigen Lebens.

Es kann uns nicht entgehen, daß diese Begriffsbestimmung des Gottesdienstes an einem innern Widerspruch leidet. Melanthon hebt alle im Begriff des Gottesdienstes mitgesetzten und durch ihn bedingten Folgen, Wirkungen, Zwecke hervor, nur ihn selbst erfaßt er nicht. Die Elemente desselben hat er in der Hand, aber er kann sie nicht einigen. Der ihm, wie Luther, anhaftende Spiritualismus verleitet ihn, allen äußeren Gottesdienst als ein Gebiet anzusehen, in welchem der wiedergeborne Christ keine Heimstätte hat, dem er innerlich entwachsen ist. Kann er hier auch immer einen Gewinn für Geist und Herz erlangen, ein nothwendiges Band verknüpft ihn nicht mit ihm. Ein äußeres Motiv, formell Gottes Befehl, materiell die Rücksicht auf die Masse, muß ihn in das Gotteshaus führen. Ihn treibt das Gesetz, nicht die Freiheit zum Kultus; Melanthon fehlt das Subject, welches der Träger des Kultus sein könnte, denn die, welche ihn würdig feiern, bedürfen seiner kaum, und die, welche seiner bedürfen, begehen ihn nicht aus innerm Antrieb. Man weiß eigentlich nicht, wer diese Betrachtungen über den Kultus zu Herzen nehmen soll, der Wiedergeborne, der des Kultus entrathen könnte, oder der Unwiedergeborne, der, um sie sich anzueignen, wiedergeboren sein müßte. Indem Melanthon den Kultus einseitig unter den Gesichtspunkt der Pädagogie stellt, kann sich kein anderes Resultat

ergeben. Der Kultus kann so nur die Bedeutung eines Provisoriums empfangen. Er ist eine religiös-sittliche Bildungsstätte, die Unmündigen sind das Bildungsmaterial, die Mündigen die Bildner. So sah ja auch Luther den Kultus an, aber der Hoffnungsblick seiner idealen Weltanschauung glaubte an einen Zukunftskultus der mündigen Gemeinde. Solche Illusionen lagen Melanthon fern. Dagegen müssen wir es anerkennen, daß die konstitutiven Faktoren des christlichen Gottesdienstes sich ihm deutlicher zeigten als Luther. Wer, wie Melanthon, im Gemeinschaftsbetrieb, in der Bekenntnißpflicht, im Gebetsgeist, in den Segnungen, welche der Herr an die Gemeinschaft mit ihm geknüpft hat, die Wurzeln des Kultus erkannte, wer in demselben sogar ein Abbild des ewigen Lebens erblickte, der hatte einen Weg betreten, welcher geeignet war, über die Schranken hinaus zu führen, in denen sich seine Begriffsbestimmungen bewegten. Für die Einsicht, daß der Gottesdienst nicht sowohl ein Provisorium für die Unmündigen, sondern vielmehr die Selbstdarstellung des Glaubenslebens für den Mündigen sei, zur tieferen Aneignung desselben, zur kräftigeren Abwehr der Versuchungen; für die Einsicht, daß alle andern Beziehungen des Kultus erst aus diesem Fundamentalbegriff desselben hervorgehen, hatte sich Melanthon gleichsam alle Bedingungen zurecht gelegt, und dennoch konnte er mit ihnen nicht erfolgreich operiren. Ihm erscheint eben das Aeußere nur als etwas Gegebenes, Statutarisches, als ein Gesetz, und deshalb spricht er den Gläubigen, der ja als solcher nicht unter dem Gesetz steht, von der Verpflichtung dasselbe zu beobachten frei; es erscheint ihm nicht als etwas organisch Erwachsenes, sich nothwendig Bildendes, nicht als die Selbstbethätigung der Freiheit. So kann er die Erkenntniß des wahren inneren und wesentlichen Verhältnisses des Subjects zum Kultus nicht gewinnen.

1) Postilla Melanthoniana (1594 herausgegeben von Pezelius, enthält Reden, die Melanthon in den Jahren 1549—1560 gehalten hat). Corp. Ref. XXIV, p. 238—239.

Quare instituit Deus congressus publicos? Quia vult eminere et conspici ecclesiam omnibus temporibus. Non loquor

jam de ecclesia Judaica tantum, sed de ecclesia omnium temporum. Semper fuerunt et congressus publici et signa, quae fuerunt nervi congressuum illorum publicorum. Non solum apud Judaeos sacrificia fiebant in publicis congressibus: sed etiam in ecclesia novi testamenti, quoties conveniebant apostoli et eorum coetus, administrata fuit coena Domini. Tales nervos congregationis vult deus esse, ut in communi conventu invocemus eum et simul doceamus et palam testemur, quod simus membra ecclesiae. Ipsam vero ecclesiam vult per tales conventus et congregationes publicas conspici et exaudiri in toto genere humano. Ad hos conventus alligant nos etiam illae promissiones: Si duo aut tres congregati fuerint in meo nomine. Et quod nominatim de coena inquit Paulus: Quoties conveneritis. Item: Mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Ubi simul est promissio, quod semper Deus servaturus sit aliquas congregationes seu coetus. — — Vult Deus convenire homines ad usurpationem coenae Domini, ut audiatur simul vox doctrinae et conspiciatur ecclesia. Non vult enim ecclesiam abditam esse in latebris.

2) Postilla. C. R. XXIV, p. 263.

Multi cogitant non sibi opus esse concionibus, posse se domi legere. Sed hi tamen exemplo suo debebant invitare alios, et quantum in ipsis est, juvare conservationem ministerii. Quid attinet plures distractiones facere, cum alioqui plus satis dissipationum sit? Non volo dicere de distractionibus imperiorum aut amicitiarum inter homines, in vita privata et publica, cogitemus saltem de distractionibus opinionum in ecclesia, ex quibus oriuntur incendia odiorum, ex odiis ruinae et vastationes ecclesiarum. Ideo debes te adjungere ad communem consociationem et singuli aliorum morbos ferre debemus, ne fiant majores dissipationes. — — Sancti sunt liberi a ceremoniis, seu paedagogiae illi non sunt necessario subjecti, scilicet quod ad ipsos attinet, non quod ad exemplum, quo excitandi sunt alii. — Lex de festis est ordinata, ut sit paedagogia totius populi. Semper autem in coetu populi multi sunt, qui non sunt renati, quos oportet per illam paedagogiam adduci ad cognitionem doctrinae et ad conversionem. Deinde

etiam illi, qui sunt renati, indigent confirmatione. Et debent etiam renati obedientiam hanc deo, ut non modo propter exemplum, sed etiam propter deum et ad exercitia fidei in se ipsis augenda et confirmanda ament congressus publicos. — — In genere humano nihil pulchrius est quam convenire ad audiendum verbum dei et ad communem invocationem et gratiarum actionem. Homo non monstrosus natura delectatur honestis congregationibus, quia natura condita est ad congregationem et laudat Euripides urbem Athenarum, quod fuerit *καλλίχορος*, id est habuerit pulchros congressus et choros. Nos in ecclesia debemus scire honestos congressus esse imaginem vitae aeternae. Saepe etiam cogitemus singularem promissionem datam esse a deo congressibus publicis. Si duo aut tres erunt congregati in nomine meo, ero in medio eorum. Item, si duo consenserint in terra, quicquid petierint, fiet illis. Quod non sic intelligendum est, quasi domestica et privata lectio, meditatio, invocatio nihil valeat. Sed quia in publicis precibus multi simul orant, et quasi manu facta, ut Tertullianus inquit, Deum ambiunt. Haec vis deo grata est.

3) Conciones explicantes Ev. Matthaei 1558. C. R. XIV, p. 916.

Ethnici habuerunt arcana conventicula. Sed deus vult sui evangelii vocem de filio publice sonare in genere humano, vult agnosci filium et se ab omnibus hominibus. Vult esse publicas congregationes propter honestatem, quia in arcanis conventiculis multa turpia fiunt. Imo nostri publici coetus sunt imago vitae aeternae. Sic in vita aeterna decenter conveniemus ad videndum et audiendum deum et dominum nostrum Jesum Christum.

4) Loci. Ausgabe von 1559 (de libertate christiana). C. R. XXI, p. 1048—1050.

Et vult deus sonare evangelium in publico coetu et honestis congressibus, sicut scriptum est (Ps. 149, 1): Laus ejus in ecclesia sanctorum. Ibi nomen suum invocari et celebrari vult in quadam frequentia et addit promissionem congregationi (Matth. 18, 20): Ubi duo aut tres congregati sunt in nomine

meo, in medio eorum sum. Iterum dico vobis (v. 19): De quacunque re duo in terra consenserint, quam petent, fiet eis a patre meo coelesti. Vult etiam illos ipsos congressus publicos testes esse tuae confessionis, vult et conspici sejunctionem verae ecclesiae retinentis evangelium ab aliarum sectarum conventiculis. Itaque publici ecclesiae congressus necessarii sunt ad retinendum ministerium evangelii. Quare in ecclesiis, quae recte docentur, omnes et ament et adjuvent congressus publicos, obtemperent pastoribus recte docentibus, qui tempora et lectiones distribuunt. Quoties in templum venis cogita de immenso beneficio Dei colligentis sibi ecclesiam aeternam ministerio et voce evangelii et simul de tota doctrina creationis et redemptionis humani generis ipse te commonefacito, memento promissionem datam de praesentia dei. In hoc coetu vult deus invocari et exaudire. Hic ostendas in invocatione et usu sacramentorum te membrum esse populi dei et auditorem Christi ac simul illam vocem tecum repete, quam vellem omnium templorum parietibus inscriptam esse (Rom. 8, 30): Quos elegit, hos et vocavit. Nulli sunt electi extra hunc coetum vocatorum, non alibi populum dei nisi inter vocatos quaerito. Sunt autem vocati, qui sunt socii hujus coetus audientis evangelium et sacramentis inserti huic coetui. Quanta haec consolatio est piae menti, nosse tantum in his coetibus esse haeredes vitae aeternae, non alibi! Agas igitur gratias deo aeterno, patri domini nostri Jesu Christi, quod te vocaverit ad evangelii agnitionem et ad hos coetus et congressus. Et omni officio horum congressuum frequentiam adjuves ac tuearis.

---

## § 31.

### Das Amt.

Wie organisirt sich nun die feiernde Gemeinde? Während Luther kaum auf einem andern liturgischen Gebiete sich so treu geblieben ist, als in der Wesensbestimmung des priesterlichen Amts, sehen wir Melanthon vielmehr den ursprünglichen Standort ver-

lassen. Er geht wie Luther davon aus, daß prinzipiell alle kirchlichen Funktionen allen Christen zustehen, daß die Schlüsselgewalt ihnen allen anvertraut ist, und daß nur im Interesse der Ordnung diese Gemeinderechte in die Hand einzelner Beamten gelegt worden sind. So sprechen sich die Loci von 1521 aus. Diese Anschauung hält Melanthon aber nicht fest.

Die Wendung vollzieht sich zum Theil auf kirchenpolitischer Basis. Das Recht der Vokation übt die Obrigkeit aus, theils weil es in ihrer bürgerlichen Kompetenz liegt, für das geistliche Amt zu sorgen, theils weil sie um ihrer bürgerlichen Kompetenz willen ein hervorragendes Glied der Gemeinde ist. Wir irren wohl nicht, wenn wir in dieser formellen Ableitung des geistlichen Amts aus der Machtvollkommenheit der bürgerlichen Obrigkeit eine entscheidende Ursache erkennen, weshalb für Melanthon die Gemeinde dem Amte gegenüber zum Gehorsam verpflichtet ist. Wie dem Staatsbeamten die Staatsunterthanen sich unterzuordnen haben, so dem Geistlichen die Gemeindeglieder. Der Staatsbeamte und der Geistliche sind beide Vertreter der Obrigkeit und haben insofern Anspruch auf Autorität. Hier wie dort sind natürlich Schranken gezogen, weder der Beamte des Staats noch der Beamte der Kirche hat Anrecht auf Machtvollkommenheit, wenn er die Grenzen seiner Kompetenz überschreitet. Aber selbst diese Anerkennung der Gemeindegewalt ist nur eine scheinbare. Denn die Gemeinde soll ja ihr Recht durch diejenigen zur Geltung bringen, welche sie zu ihrer Vertretung auserwählt hat. Da die Gemeinde aber nicht organisirt ist, so hat sie auch nicht die Fähigkeit, sich eine Vertretung zu beschaffen. Es ist also wieder die weltliche Obrigkeit, welche diese Funktion zu vollziehen hat.

Die Machtvollkommenheit des Amts erstreckt sich nun nicht bloß auf die Verkündigung des Evangeliums, sondern auch auf die kirchliche Rechtsprechung und Gesetzgebung. Die Geistlichen haben kirchliche Vergehen zu untersuchen und zu beurtheilen, sie haben die Excommunication zu verhängen. Und ebenso sind sie berufen, die gottesdienstlichen Ordnungen einzurichten, die Festtage zu bestimmen, die Gebräuche festzusetzen. Auf diesem Gebiete dürfen sie, so lange sie dem Evangelium gemäß handeln, Gehorsam fordern. Verlassen sie diese Grundlage ihrer Autorität,

so hört die Pflicht des Gehorsams gegen sie auf. Tritt nun, wie wir gesehen haben, auch in diesem Falle nicht das Recht einer unmittelbaren Gemeindethätigkeit ein, um die Uebergriffe des geistlichen Amts abzuwehren, sondern wird vielmehr die Obrigkeit veranlaßt, als thatsächliche Vertreterin der Kirche das normale Verhältniß hervorzubringen, so ist freilich die Allgewalt der Hierarchie bestritten, aber doch nur beschränkt durch die Macht der Obrigkeit, die Gemeinde selbst aber zur Passivität verurtheilt. Es liegt am Tage, wie diese Theorie nichts anderes als eine Formel ist, in welcher die thatsächlich bestehenden Zeitverhältnisse zum Ausdrucke gelangen. Der protestantische Landesfürst, welcher sich der Kirche annimmt, den Gemeinden evangelische Prediger giebt, ungeachtet des Einspruchs der katholischen Bischöfe — das ist die konkrete Anschauung, nach welcher die Theorie gebildet ist.

Leitet nun Melanthon das geistliche Amt formell von der Autorität der Obrigkeit ab, so ist ihm doch die Einsetzung Christi das materielle Fundament. Wenn Christus sagt: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, so hat er damit das geistliche Amt gestiftet. Die Träger desselben stehen, soweit sie das Evangelium verkünden, auf derselben Linie wie die Apostel. In gleichem Sinne gilt wie den Aposteln so allen Inhabern des geistlichen Amts das Wort (Luc. 10, 16): Wer euch höret, höret mich. Ja sogar die Ermahnung zum Gehorsam, welche Petrus (1 Petr. 2, 13. 18) an alle Christen in Bezug auf die irdische Obrigkeit und an alle Diener gegenüber ihren Herren richtet, bezieht Melanthon auf die Stellung der Gemeinde zu den Geistlichen. Auf diese einseitige Werthschätzung des geistlichen Amts hat der Gegensatz zu den anarchischen Bewegungen der Schwarmgeister, wie deutlich zu sehen ist, einen großen Einfluß ausgeübt. In ihm haben wir den Grund zu erkennen, der Melanthon bewog, von der ursprünglichen Auffassung zurückzutreten. Ganz vereinzelt findet sich in den späteren Schriften ein Anklang an dieselbe. Im Kommentar zum ersten Korintherbrief erklärt Melanthon, daß in der Gemeinde weder eine tyrannische, noch eine oligarchische Gewalt herrschen solle, daß in den gottesdienstlichen Versammlungen einem jeden freistehe zu reden, unter der kritischen Kontrole der Aelteren und Einsichtigeren. Aber wir dürfen auf

dies Zugeständniß nicht zu viel Gewicht legen, denn offenbar ist es ihm durch die exegetische Gewissenhaftigkeit abgerungen und gleichsam hinter dem Rücken der widersprechenden kirchenpolitischen Theorie ausgesprochen. Auch daß Melanthon diese Funktionen der Geistlichen der Aufsicht der Konsistorien unterstellt, ist nicht als Korrektur, sondern als Konsequenz seiner Amtstheorie anzusehen. Denn, wie wir gesehen haben, leitet er ja formell die Autorität des geistlichen Amts von der weltlichen Obrigkeit ab. Es ist daher selbstverständlich, daß diese auch die höchste Verwaltungs- und Aufsichtsinstanz bildet. Und die Konsistorien sind ja nichts anders als die Organe, durch welche die Obrigkeit diese Rechte zur Geltung bringt. So fehlt denn bei Melanthon fast völlig die Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Gläubigen, und als Vertreter des Hohenpriesters Christus erscheinen die Geistlichen, welche im Namen der Gesammtkirche in der einzelnen Gemeinde die priesterliche Gewalt ausüben.

1) Loci. Edit. 1521. C. R. XXI, p. 221—222.

Quid autem in mentem venit iis, qui inter signa gratiae ordinem numerarunt? cum non aliud sit ordo, quam deligi ex ecclesia eos, qui doceant, baptizent, mensae benedicant et eleemosynas partiantur egenis. Episcopi seu presbyteri dicebantur, qui docebant, lavabant et benedicebant mensae. Diaconi, qui eleemosynas partiebantur inter inopes. Neque sic discretae horum functiones erant, ut diacono piaculare esset docere, baptizare, aut benedicere mensae. Immo haec omnibus christianis licent. Nam omnium sunt claves Matth. 18, 18. Sed demandabatur eorum procuratio quibusdam, ut essent, qui sibi rem ecclesiasticam necessario scirent administrandam esse, et ad quos rite referri posset, si quid incidisset. Et ut hoc obiter moneam, vocabulo episcopi aut presbyteri aut diaconi non convenire cum vocabulo sacerdotis. Sacerdos enim a sacrificio in scripturis et interpellando dicitur. Sumusque sacerdotes omnes christiani, quia sacrificium, hoc est, corpus nostrum offerimus. Nam praeterea nullum est sacrificium in christianismo, et jus habemus interpellandi dei immo et placandi. Huc pertinet sententia Petri, gens sancta, regnum sacerdotale. Reges enim

sumus christiani; quia liberi per Christum omnium creaturarum, vitae, mortis, peccati dominamur — — Sacerdotes, quia nos ipsos deo offerimus et interpellamus pro peccatis nostris. Cf. Propositiones de missa (1521). C. R. I, p. 478. Theses 61—63.

2) Conf. Aug. invariata de potestate ecclesiastica. C. R. XXVI, p. 320 sq.

Sic autem sentiunt potestatem clavium seu potestatem episcoporum juxta evangelium potestatem esse seu mandatum dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. Nam cum hoc mandato Christus mittit apostolos: sicut misit me pater, ita et ego mitto vos. Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis et quorum retinueritis peccata, retenta sunt. Marci XVI. Ite praedicate evangelium omni creaturae. — — — secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata. Item cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae. — — Hic necessario et de jure divino debent eis ecclesiae praestare obedientiam, juxta illud: Qui vos audit, me audit. Verum, cum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum dei, quod obedientiam prohibet. — — Si quam habent aliam vel potestatem vel jurisdictionem in cognoscendis certis causis videlicet matrimonii aut decimarum, etc. hanc habent humano jure, ubi cessantibus ordinariis coguntur principes vel inviti suis subditis jus dicere, ut pax retineatur. — — Quid igitur sentiendum est de die dominico et similibus ritibus templorum? Ad haec respondent, quod liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes, ut res ordine gerantur in ecclesia.

3) De impositione manuum. An Veit Dietrich 1540. C. R. V, p. 210. 211.

Dicam autem ordine, quae in ministris constituendis necessaria sint: Vocatio seu electio necessaria est. — — Sic

nunc vocantur ministri in nostris ecclesiis vel per principes vel per senatum in rebuspublicis. Et est pia et justa vocatio. Princeps et senatores dupliciter habent jus vocandi: primum quia praesunt, et vult deus gubernatores curare ministerium evangelii. Deinde quia sunt praecipua membra ecclesiae.

4) Loci. Ed. 1535—1541. C. R. XXI, p. 503 sq.

Sicut verbo dei, ita ministris docentibus verbum dei, quod ad ministerium attinet, debetur obedientia. Sicut praecipit scriptura (Luc. 10, 16): Qui vos audit, me audit. Item (Matth. 23, 3): Quicquid dixerint, facite. Item (1 Petr. 2, 13. 18): Obedite praepositis vestris. Nam hae sententiae loquuntur de ministerio et requirunt obedientiam debitam ipsi evangelio, non constituunt autem regnum doctoribus extra evangelium. Debetur eis etiam obedientia in jurisdictione, quam habent juxta evangelium, videlicet in cognitione criminum, in audiendis testibus, in legitima excommunicatione etc. Sed de ceremoniis, quid sentiendum sit, postea dicam. Habent enim autoritatem ordinandi ceremonias hoc fine, ut ordine gerantur res in publico ecclesiae coetu. Sicut Paulus ordinat (1 Cor. 4, 5), ut mulieres tegant capita. Et ecclesia initio diem dominicum et alios quosdam dies festos constituit, ut certa essent docendi tempora.

De vocatione seu ordinatione quaedam addenda sunt. Paulus praecipit Tito (1, 5), ut in vicinis locis constituat presbyteros. Extat igitur testimonium scripturae, quod pastores sint ordinati a vicinis pastoribus, hoc est praefecti aliis ecclesiis. Sed ecclesia mandatum habet, ne admittat impios doctores, sed quaerat bonos, juxta illud (Matth. 7, 15): Cavete a pseudoprophetis. Ideo ad electionem ministrorum accessit veteri more auctoritas ecclesiae, hoc est eorum, quibus ecclesia eam rem commisisset.

Cum igitur habeat ecclesia mandatum rejiciendi impios doctores, habet etiam mandatum eligendi bonos doctores; quia claves pertinent ad ecclesiam, juxta hunc ipsum locum: Dic ecclesiae. Et ubicunque est ecclesia, ibi jus est administrandi

evangelii. Impossibile est enim ecclesiam esse sine evangelio, item sine remissione peccatorum. Ideo hoc jus proprium est ecclesiae; juxta illud (1 Petr. 2, 9): Vos estis regale sacerdotium, quae verba ad veram ecclesiam pertinent. Est autem sacerdotium jus administrandi evangelii. Item (Eph. 4) Ascendit, dedit dona hominibus. Et numerat inter dona propria ecclesiae pastores et doctores; et addit dari tales ad ministerium, ad aedificationem corporis Christi, ad instruendos sanctos. Ubi igitur est vera ecclesia, ibi necesse est jus esse eligendi ministros. Vera autem ecclesia est, quae habet purum verbum dei; juxta illud (Joh. 10, 27): Oves meae vocem meam audiunt. Haec igitur jus suum retinet, etiamsi pios doctores hi, qui titulum habent ordinariae potestatis, nolint dare, qui manifestam veritatem damnant et in bonos exercent saevitiam, ut defendant idololatriam. Christus enim vetuit ecclesiam alligare ad certas personas et humanam auctoritatem, cum inquit (Matth. 24, 23): Cum dixerint: Ecce hic est, ecce illic, nolite credere. Et addit (Luc. 17, 20): Regnum dei non venit cum observatione. Item (Matth. 18, 20): Ubicunque duo sunt in nomine meo congregati, ibi sum in medio eorum.

5) De politia ecclesiastica l. c., p. 555—556.

Praecipit omnibus gentibus atque hominibus, ut ministerium evangelii admittant et conservent, quod, etsi maxima pars hominum leviter curat vel etiam contemnit, tamen docendi sunt pii, deum nullum officium magis requirere quam hujus ministerii conservationem. Hoc margaritum est, quod venditis omnibus rebus comparare nobis debemus. — — — ordinationes humanae dierum, locorum et similes, etsi non sunt hae quidem pietas, tamen vincula sunt, quae adjungunt nos ministris evangelii, per has ordinationes — amplectuntur nos doctores. Habet suum quisque gregem; tenemus certa loca, tempora audiendi evangelii. His vinculis ruptis, dissipatur ac dilaceratur ecclesia nec ali amplius potest — — non sunt certi, rite vocati doctores, nulla autoritas est docentium, nulla auditorum disciplina; nec regi nec coerceri homines possunt — — sciamus dissipatis ordinationibus ecclesiasticis periclitari etiam ecclesiam.

Verissimum est enim, quod ait sapiens poeta Sophocles, *ἀναρχίας γὰρ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν.*

6) Conciones explicantes evangelium Matthaei 1558. C. R. XIV, p. 892. 967.

Ut sit filius efficax per evangelium, oportet esse ministerium evangelii, de quo dicit: tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Hic damnandi sunt papa, anabaptistae, Stenkefeld et multi fanatici spiritus. Papa delet promissionem gratiae et totum ministerium evangelii vertit in politicum imperium. — — Anabaptistae et Stenkefeld rejiciunt externum ministerium et jubent homines quaerere alias illuminationes et phantasias. — — Non est ecclesia, ubi non est verum ministerium. Nec ibi Petrus est, ubi non sonat promissio gratiae et ubi confirmantur idola — — — dictum: tu es Petrus, certissimum est loqui de vero ministerio, et magna consolatio est, quod monstrat visibilem ecclesiam, scilicet, quae habet verum ministerium et affirmat, quod filius dei velit esse efficax per ministrorum vocem, per Petrum, Paulum, Johannem, pastorem tuum et sic de aliis. — — —

Ad veram doctrinam propagandam et conservandam instituit deus semper et conservat publicum ministerium, id est, vult esse electas certas personas, quae doceant et administrent sacramenta. Et praecipit horum vocem audiri, ut Luc. 10: Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit. — — Et quidem ideo servat hoc ministerium et ei adest, ut non circumferamur omni vento doctrinae. Vult unam perpetuam vocem sui evangelii sonare omnes ministros, vult verum deum invocari in agnitione filii. Non vult novos deos aut novos cultus excogitari. — — Discamus autem verum ministerium venerari et audiamus verbum dei ibi sonans et deo gratias agamus conservanti ministerium et oremus, ut conservet.

7) Loci ed. 1559 de libertate christiana. C. R. XXI, p. 1048—1850.

Affirmamus deberi necessario obedientiam recte docentibus in iis rebus omnibus, quae sunt juris divini, juxta illud (Luc. 10, 16): Qui vos audit, me audit. Sed haec sententia

non potest transferri ad opiniones aut leges pugnantes cum evangelio nec regnum extra evangelium constituit. Deinde et hoc addimus, cum boni ordinis causa tempora et lectiones distribuunt, ita servandos esse eos ritus, ut scandala caveantur. Ac praesertim nos in ecclesiis emendatis meminerimus, qui honos debeatur ministerio evangelii. Praecipuum beneficium dei est hoc ministerium et ingentibus miraculis a deo subinde instauratum est et defensum in genere humano. — — — Ipsos etiam pastores recte docentes ama et eis reverenter obedias in functione ministerii, et benigne confer ad eos alendos, ubi opus est. Haec et cogitanda piis et vero studio facienda sunt.

8) Repetitio confessionis Augustanae 1551. C. R. XXVIII, I. p. 413.

Ad ministerium haec pertinent docere evangelium, administrare sacramenta, vocem absolutionis impertire petentibus, qui non perseverant in manifestis delictis, ordinare ministros evangelii rite vocatos et exploratos, exercere judicia ecclesiae legitimo modo de iis, qui manifestorum criminum in moribus aut doctrina rei sunt et contra contumaces sententiam excommunicationis ferre et conversos rursus absolvere et recipere. Haec ut rite fiant, etiam consistoria in nostris ecclesiis constituta sunt.

9) Commentarius in epistolam Pauli ad Corinthios 1551 (1561 von P. Eber herausgegeben). C. R. XV, p. 1170. 1175.

Non voluit spiritus sanctus in ecclesia tyrannicam aut oligarchicam potestatem constituere, sed audiri pios voluit etiam in gradibus inferioribus, sicut hic inquit Paulus: Potestis singuli dicere, ut omnes discant. — — —

Mandatum est omnibus, ut discant, et ad discendum collatio sententiarum in docendo, audiendo, et disputando necessaria est, sicut hic inquit: docete et commonefacite vos mutuo. — — — Praeterea generale mandatum est omnibus traditum, ut suam confessionem singuli ostendant, quod magis perspicue faciunt hi, qui recte dicunt et scribunt, quam alii, — et hoc mandatum de confessione cogit pios in congressu, de quo Paulus loquitur, dicere sententiam, cum audiunt alios in

interpretatione errare — pertinet autem ad bonum ordinem hoc quoque, ut, cum aliqui in ecclesia recitant suas interpretationes, audiant eas seniores et doctiores et sint judices, ostendant, quid approbent et quid rejiciant. Ideo, inquit, caeteri judicent.

10) Refutatio et explicatio sophismatum recentiorum, quibus privatarum missarum et canonis blasphemiae idololatricae pinguntur 1548. C. R. VII, p. 238—240.

Horum operum sacerdos est inchoator καὶ ἔξαρχος, nomine universae ecclesiae agit gratias deo — — summus sacerdos semper est filius dei, caeteri sacerdotes quolibet tempore sunt doctores evangelii et custodes ceremoniarum.

---

# II.
# Das Object des Kultus.

## § 32.
### Die Verehrung der Heiligen.

In der Bestimmung des Objects des Kultus finden wir Melanthon in vollkommenem Einklang mit Luther. Sowohl in der Verwerfung der Heiligenverehrung als in der Begründung dieser Verwerfung besteht zwischen ihnen kein Unterschied. Wir können daher hier uns auf eine kurze Charakteristik beschränken. Den Heiligen gegenüber haben die Christen keine religiöse, nur eine sittliche Beziehung, die Heiligen sind Vorbilder der Frömmigkeit und Heiligung, die uns zur Nachahmung reizen sollen, aber nicht Gegenstände der Verehrung. Deshalb ist es wohl geziemend, mit dem Leben der Heiligen die Gemeinden vertraut zu machen, aber unzulässig, Gebete an sie zu richten. Nur der dreieinige Gott kann Gegenstand unsrer Anbetung sein, aber nicht ein Geschöpf. Die Anbetung der Heiligen als Anbetung der Geschöpfe raubt Gott die Ehre, auf welche er allein Anspruch erheben darf. Sie verdunkelt aber auch die Wirksamkeit des Mittleramts Christi,

erkennt Gestorbenen zu, was Christo allein zukommt. Er allein ist der fürsprechende Hohepriester beim Vater, nur um seinetwillen werden unsere Gebete erhört.

Der Heiligenkultus setzt ferner voraus, daß Gott noch zürne, und erst durch die Fürbitten der Heiligen zur Gnade gestimmt werden müsse; eine Voraussetzung, welche den Werth der in Christus vollzogenen Verhöhnung völlig mißachtet. Die Heiligen werden auf die Höhe gestellt, auf welcher allein Christus steht. Ja noch mehr, es werden ihnen thatsächlich Attribute zugesprochen, auf welche allein Gott ein Anrecht hat. Denn vermögen die Heiligen, ohne Allmacht zu besitzen, die Herzensbewegungen der Gläubigen wahrzunehmen und ihre Gebete zu hören?*) Auch hat die Anrufung der Heiligen keine Grundlage in der heiligen Schrift und kann deshalb nicht mit wahrem Glauben, ohne welchen ein Gott gefälliges Handeln nicht zu denken ist, vollzogen werden. Endlich ist die sittliche Einwirkung des Heiligenkultus auf das Volksleben keine günstige, denn die Heiligenfeste sind meist die Anlässe zu Spielen und Gelagen und verlieren so den religiösen Character. Ist nun so Melanthon von der Verwerflichkeit der Verehrung der Heiligen überzeugt und verbietet mit aller Entschiedenheit dieselben anzurufen, so will er doch damit die Thatsache, daß die Heiligen für uns bitten, keineswegs bestreiten, nur die Folgerungen, die sich daran geknüpft haben, weist er zurück.

Cf. Conf. Aug. invar., art. XXI, C. R. XXVI; variata, art. XXI, l. c. Articuli Protestantium Caesari traditi 31. Mai 1541. C. R. IV, p. 369—370. De abusibus in ecclesia Christiana 1541. C. R. V, p. 538—539. Reformatio Wittenbergensis 1545. C. R. V, p. 591—592. Judicium IV, de libro Interim 1548. C. R. VI, p. 937—938.

---

*) Melanthon denkt hier offenbar nicht an die Allmacht im engeren Sinne, im Unterschiede von der Allwissenheit, sondern an diese letztere als in jener enthalten und als eine Bethätigung derselben. Cf. Conf. Aug. variata (1535—1540). Art. XXI: tribuit mortuis omnipotentiam, quod sancti aspiciant motus cordium. C. R. XXVI. — Ferner: Articuli Protestantium Caesari traditi 31. Mai 1541: directa invocatio absentis tribuit omnipotentiam ei, qui invocatur. Nam audire vota cordium in singulis est solius dei. C. R. IV, p. 370.



1) Apologia prior. 1530. C. R. XXVII, p. 289.

De invocatione sanctorum concedimus angelos et sanctos in coelis apud deum orare pro ecclesia. Sicut et scriptura dicit, quod gaudium sit angelis super peccatore poenitentiam agente, sed hoc nihil facit ad invocationem, invocatio incerta et periculosa est. Nulla enim habet testimonia scripturae. Ideo eam non recipimus.

2) Fragen von eilf streitigen Religionsartikeln, so auf Befehl Kaiser Maximiliani II., Seiner Majestät Hofprediger an Ph. Melanthonem gelangen lassen. 1556. C. R. VIII, p. 714.

Obwohl die Engel und Heiligen im Himmel für und für Gott preisen und danken, daß er eine ewige Kirch sammlet, und reden von denselbigen Wunderwerken, wie Moyses und Elias mit Christo reden, Lucae nono, und bitten ohne Zweifel ingemein für die Kirchen: so sollen doch wir diese unwandelbare Regel halten: man soll nichts unsichtbares anrufen, denn allein den allmächtigen Gott Vater, den allmächtigen Sohn Jesum Christum und den heiligen Geist; denn also ist geschrieben: Dominum deum tuum adorabis et illi soli servies. Daß man aber spricht, dieses sei geredt als vom Helfer, nicht von Fürbittern: Darauf sprech ich: alle Anrufung der unsichtbaren Personen bekennet, daß dieselbigen Personen allmächtig sind, hören und richten die Herzen der Anrufer; daraus folget, daß man die unsichtbaren Heiligen nicht anrufen soll, es sei als Helfer oder Fürbitter, denn sie sind nicht allmächtig; und so man sie anrufet, raubet man Gott seine eigne Ehr, die Allmächtigkeit, so man gedenket, die unsichtbaren Heiligen sehen aller Menschen Herzen auf Erden und hören aller Menschen Gebet. Darauf haben die Mönche erdichtet, Gott offenbare ihnen solche Anrufung. Dieses ist ein menschlich Gedicht, ohne Zeugniß aus Gottes Wort, und ist dagegen dieses dritte starke Argument zu setzen: keine Creatur hat Macht einen cultum einzuführen als Gott gefällig, außer und ohne Gottes Wort. Denn also spricht Gott: frustra colunt me mandatis hominum. Nun ist dieser cultus ohne alles Gottes Wort und ohne Exempel eingeführet, daß man Gott also soll mit Anrufung der unsicht-

baren Menschen dienen. Darum soll dieser cultus ernstlich verworfen werden. Item: nulla invocatio valet sine fide. Invocatio beatorum hominum in coelo fit sine fide, quia nusquam extat testimonium in verbo Dei de tali invocatione; ergo est inanis. Item, man siehet öffentlich, wie schändliche Abgötterei daraus gefolget ist, daß man die Heiligen nicht allein als Fürbitter angerufen hat, sondern als Helfer. Item, man färbe diese Gewohnheit, wie man will, so ist dennoch öffentlich, daß das Amt Christi, mediatoris, dadurch verdunkelt wird. Gott hat diesen Sohn uns fürgestellet. Dieser ist Mittler und Versühner; diesen allein sollen wir der Gottheit fürstellen als Mittler und Versühner, und gewißlich bitten, daß uns die Gottheit erhören wolle. Und dieser Christus ist Gott und siehet unsere Herzen und höret unser Seufzen und Gebet. — — — So ist auch gewißlich wahr, daß diese Gewohnheit, die unsichtbaren Menschen anzurufen, in der ersten Väter, Abrahä, Isaak, Jakobs, Propheten und Aposteln Kirchen nicht gewesen ist. Dabei soll man aber auch berichten, daß nützlich ist, der Heiligen Historien zu lernen, den Glauben zu stärken durch ihre Lehr und Bekenntniß. Item, Gott zu danken, daß er seine Gnade und Gegenwärtigkeit in ihnen erzeigt hat. Item, Exempla von ihnen zu nehmen in Tugenden, Anrufungen, Leiden.

---

# III.

# Der Inhalt des Kultus.

## § 33.

### Die Sakramente.

Auch in der allgemeinen Wesensbestimmung der Sakramente sehen wir Melanthon im Einklang mit Luther, und nur in der Frage nach der Zahl derselben häufigeren Schwankungen unterworfen und zu weitergehenden Zugeständnissen an den Katholizismus geneigt. Von der Definition, die er in der Prima adumbratio der Loci von 1520 gegeben hat, daß das Sakrament ein

Zeichen sei, welches eine göttliche Verheißung bezeuge*), ist er im Wesentlichen nicht abgegangen, und diese stimmt ganz mit Luthers Erklärung überein. In den späteren Schriften sucht er sie zu erläutern und gegen Mißdeutungen zu schützen. So hebt er in der Ausgabe der Loci von 1521 hervor, daß auch die Zeichen im Sakrament von Gott selbst eingesetzt seien, denn weder würden Menschen ein Zeichen des göttlichen Willens stiften dürfen, noch besäßen sie ein Recht, Zeichen, deren die heilige Schrift erwähnt, ihrer ursprünglichen Bedeutung zu entziehen und zu Darstellungen des göttlichen Willens zu verwenden. Und wie Luther Christus selbst das Sakrament und die Sakramente sakramentliche Zeichen genannt hat**), so auch Melanthon in derselben Schrift. Doch will er auch keinen Widerspruch erheben, falls es vorgezogen werden sollte, den Begriff des Siegels (σφραγίς) für den Begriff des Sakraments einzutauschen und damit zugleich auf die Wirkung des Zeichens hinzuweisen. Auch denen, welche die Sakramente mit den militairischen Kennzeichen verglichen haben, will er nicht entgegentreten, denn in der That würden ja durch die Sakramente diejenigen erkannt, welchen die göttliche Verheißung gelte. Mit Luther billigt er den Satz Augustins***), und wie dieser, bestreitet er es, daß die Sakramente nur Zeichen unseres Bekenntnisses vor der Welt seien†); dagegen läugnet er nicht, daß auch die Liebesgemeinschaft der Christen sich in ihnen darstelle††). Er nennt sie insofern officia caritatis. Eigenthümlich ist ihm die Anknüpfung dieser Beziehung der Sakramente auf liturgische Faktoren der Abendmahlsfeier. Er sagt: Sunt item sacramenta officia caritatis, quia accedit verbum dei, quo promittitur gratia: Date et dabitur vobis, remittenti remittetur†††). Es

*) Est sacramentum signum divinum promissionem testificans. C. R. XXI, p. 42.

**) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, S. 356.

***) Placet mihi olim usurpata vox: Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum. Nam haec duo sunt in sacramento: Res, quae significat promissam gratiam et verbum, quo promittitur gratia et quo deus instituit signum. (De Anabaptistis 1528.) C. R. I, p. 955 sq.

†) l. c. nec tantum signa esse nostrae professionis erga homines.

††) Vgl. Liturgik der Ref. I, S. 195—197.

†††) l. c.

kann nicht zweifelhaft sein, an welche Bestandtheile der Abendmahlsfeier Melanthon hier denkt. Schon die alte Kirche hatte das Vaterunser in dieselbe eingefügt, die römische Messe hatte die letzte Bitte erweitert, und Luther hatte in der Schrift von der deutschen Messe vorgeschlagen, eine Paraphrase des Vaterunsers als Einleitung in die Feier der Kommunion aufzunehmen, hatte auch selbst ein Formular derselben aufgesetzt und den Wunsch geäußert, daß, wenn nicht dieses, so doch ein anderes Formular festgestellt und an dasselbe der Geistliche gebunden werden möchte*). Einer solchen formulirten Paraphrase des Vaterunsers, deren Spuren wir freilich nicht mehr aufweisen können, mögen die von Melanthon zitirten Worte des Herrn angehört haben.

Bevor wir uns nun vergegenwärtigen, welche Wirkungen Melanthon den Sakramenten zuerkannt und an welche Bedingungen er ihre Wirkung geknüpft hat, wird es nothwendig sein, die Frage zu beantworten, welchen Umfang er dem Begriff des Sakraments gegeben hat.

Hier begegnen wir mannichfachen Schwankungen. In der Prima adumbratio der Loci von 1520 rechnet er zu den eigentlichen Sakramenten Taufe, Absolution, Abendmahl, schließt dagegen die Ordination aus, während er Gebet und Meditation in ihre Zahl aufzunehmen nicht abgeneigt ist. Dagegen nennt er in den Loci von 1521 nur Taufe und Abendmahl Sakramente. Mit der größten Entschiedenheit spricht er dieselbe Ansicht aus in der oratio Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum pro Martino Luthero Theologo aus demselben Jahre. Hier verspottet er die Aufnahme der Ordination und der Ehe in die Sakramente, verwirft die Buße als Sakrament, denn sie sei nichts anderes als ein Gedenken an die Taufe. Und an der Zweizahl der Sakramente hält er ebenfalls fest in den Propositiones de Missa von 1521. Auch noch 1528 in der Schrift de Anabaptistis bewahrt er diesen Standpunkt und mißbilligt das Sakrament der Buße, da die Taufe ihre Buße wirkende Kraft durch das ganze menschliche Leben ausübe.

Dagegen sehen wir ihn in der Apologia prior den Boden

*) Richter, Die ev. Kirchenordnungen I, S. 38—39. Liturgik d. Ref. I, S. 282—284.

der Koncessionen an den Katholizismus betreten. Hebt er auch noch immer hervor Taufe und Abendmahl als Handlungen, an denen allein voll und ganz die Kennzeichen des Sakraments sich finden, so ist er doch auch sehr gern bereit, die Absolution ein Sakrament zu nennen. Auch will er nicht gegen die Hinzufügung der Ordination stimmen, nicht einmal gegen das Sakrament der Ehe, obwohl er daran erinnert, daß die Ehe keine spezifisch neutestamentliche Institution sei. Nur Konfirmation und Oelung schließt er aus, sie fallen ihm unter den Gesichtspunkt der menschlichen Satzungen, eher würde er das Gebet, um seinen Werth zur Geltung zu bringen, durch den Namen des Sakraments auszeichnen. Denselben Grundsätzen folgt die Apologia altera von 1531. Die Dehnbarkeit des Sakramentsbegriffs gestattete ihm diese Koncessionen, die protestantische Auffassung sicherte er, indem er nicht alle Sakramente auf dieselbe Linie stellte, sondern vielmehr Art und Werthunterschiede unter ihnen voraussetzte. Aber allerdings sehen wir ihn schwankend in der Beantwortung der Frage, ob die Absolution zu den Sakramenten im engeren Sinne zu rechnen sei. In der Catechesis puerilis von 1532, den Ausgaben der Loci von 1535—1541, dem Judicium V ad librum Interim von 1548, bejaht er sie.

Wie sehr sich Melanthon in der Bestimmung der Zahl der Sakramente von kirchenpolitischen Interessen leiten ließ, wie sehr die Zugeständnisse an den Katholizismus in dieser Hinsicht ihm durch die Noth der Zeit und durch seine Friedensliebe abgedrungen waren, zeigt sich in der Sprache, die er in den Explicationes in initium Malachiae von 1553 führt. Hier nennt er als Sakramente nur Taufe und Abendmahl. Ebenso urtheilt er in den Conciones explicantes evangelium Matthaei von 1558. Und einen Rücktritt von diesem Standpunkt dürfen wir wohl auch nicht darin finden, daß er in der Ausgabe der Loci von 1559 bedingungsweise die Ordination in die Zahl der Sakramente aufnimmt. So sehen wir Melanthon zu dem Standpunkte zurückkehren, welchen er ursprünglich eingenommen hatte. Daß Luther prinzipiell keinen andern Grundsätzen gefolgt ist, daß auch er bei der Weite des Sakramentsbegriffs denselben auf Handlungen angewandt hat, die nicht im engeren Sinne Sakramente genannt

werden können, glauben wir nachgewiesen zu haben*). Nur darin unterscheiden sich beide Reformatoren, daß Melanthon in einem höheren Maße und ernstlicher als Luther von der Elastizität des Sakramentsbegriffs Gebrauch gemacht hat.

Wenden wir uns nun zu der Frage, welche Wirkungen Melanthon dem Sakrament zuerkannt hat. Dem Katholizismus gegenüber hebt er hervor, daß die Sakramente keine rechtfertigende Kraft besitzen, sondern vielmehr auf dem Wege des psychologisch-ethischen Prozesses einen Einfluß auf das Subject ausüben. Der allgemeinste Begriff des Sakraments ist der Begriff des Zeichens. Als solches stellt es eine nicht mit ihm identische Realität dar und erinnert an dieselbe.

Das ist die allgemeine Basis des Sakraments. Nun könnte aber gefragt werden, worin unterscheidet sich das Zeichen des Sakraments von anderen Zeichen der Erinnerung, wie sie sich im Verlauf der menschlichen Entwicklung bilden. Darauf antwortet Melanthon, die Sakramente erinnern nicht nur an den Gnadenwillen Gottes, sondern bezeugen ihn auch und verleihen dem Herzen die Gewißheit desselben. Freilich sind auch die Wunder Christi Zeichen der göttlichen Gnade, aber sie gehen nicht darin auf, dies zu sein; dagegen sind die Sakramente dazu ausschließlich eingesetzt, den Heilswillen Gottes dem Subject zu bezeugen. Sie bilden einen Ersatz für den weggefallenen unmittelbaren Verkehr Gottes mit den Menschen, von welchem die Geschichte der Offenbarung Kunde giebt. Sie sind gestiftet, um dem Unglauben und Kleinglauben des menschlichen Herzens entgegenzutreten, den schwachen Glauben zu stützen. Weckungsmittel des Glaubens sind die Sakramente. So Melanthon in den Propositiones de missa und den Loci von 1521, sowie in der Ausgaben derselben von 1535 bis 1541. Die Heilsgabe des Sakraments ist daher an den Erfolg gebunden, welchen das Zeichen auf das Gemüth ausübt. Denn es wirkt in derselben Weise, wie das Wort. Wenn das Herz durch Zeichen oder Wort erschreckt, getröstet und belebt wird, dann empfängt es den heiligen Geist. So erklärt die Schrift de Anabaptistis von 1528. Es kann auch nicht anders sein.

*) Bd. I, S. 184. 185.

Ist die Heilsgabe der heilige Geist, oder sind es, wie die Augustana im 13. Artikel sagt, die göttlichen Verheißungen, so ist das einzige Organ, das fähig ist, die Heilsgabe zu empfangen, der Glaube. So erklärt denn die Apologie zum 13. Artikel ausdrücklich, daß beide, Wort und Sakrament, dieselbe Wirkung ausüben, beide das Herz zum Glauben bewegen wollen und nur darin sich unterscheiden, daß das Wort sich durch das Gehör, das Sakrament sich durch das Gesicht vermittelt. Etwas unbestimmter drückt Melanthon sich aus, wenn er in der Schrift de libro Ratisbonensi von 1541 zugesteht, daß die Menschen durch die Sakramente geheiligt werden. Diese Erklärung konnte als eine Annäherung an die katholische Lehre angesehen werden, aber sie besaß auf der andern Seite doch auch eine Elastizität, welche sehr heterogene Auffassungen der Wirkung der Sakramente zuließ. Blieb es doch völlig ungewiß, in welchem Maße und unter welchen Bedingungen diese heiligende Kraft der Sakramente sich entwickle. Und der gleichzeitig hinzugefügte Protest gegen die Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato bei Erwachsenen mußte dies Zugeständniß als geringfügig erscheinen lassen.

Aber nicht bloß darin unterscheidet sich das Wort vom Sakrament, daß in verschiedener Weise hier und dort sich die Gnade vermittelt, daß der psychologische Prozeß der Aneignung hier und dort ein anderer ist, sondern auch in der Beziehung der Gnade auf den Umfang der Heilssubjecte. Denn während das Wort sich an das Ganze der Gemeinde wendet, tritt das Sakrament in ein Verhältniß zu den einzelnen Gliedern derselben, zur gläubigen individuellen Persönlichkeit. So erklären die Repetitio confessionis Augustanae von 1551 und die Explicationes in initium Malachiae von 1553.

Man wird es begreifen, daß Melanthon den Sakramenten nur eine relative Nothwendigkeit zuerkennen konnte. Sind sie Mittel den Glauben zu wecken, bergen aber nicht eine eigenthümliche Heilsgabe in sich, so muß es ein Maß des Glaubens geben, für welchen die Sakramente entbehrlich werden. Da für Melanthon der durchschlagende Begriff des Sakraments das Zeichen ist, so konnte er dem Sakrament keine absolute, sondern nur eine relative Nothwendigkeit beilegen. Daher erklären die Loci von 1521:

Sine signo restitui Ezechias potuit, si nudae promissioni credere voluisset, vel sine signo Gedeon victurus erat, si credidisset. Ita sine signo justificari potes, modo credas.*) Und diese Ansicht hat in verhüllterer Gestalt symbolische Dignität in der lutherischen Kirche erhalten, da die Apologia prior und altera von 1530 und 1531, wie wir gesehen haben, den Sakramenten keine andere Wirkung als dem Worte Gottes zuerkennen. — Daß Melanthon prinzipiell den Sakramenten keine spezifische Kraft zugestehen kann, hat natürlich keinen unmittelbaren Einfluß auf die Werthschätzung derselben im kirchlichen Leben. Sie sind von Christo eingesetzt, und deshalb müssen sie angeeignet werden. Der Mensch bedarf der Stärkung des Glaubens durch die Sakramente, und deshalb sind sie ihm unentbehrlich. Nur die Reflexion auf eine in abstracto mögliche, in concreto nicht vorhandene religiöse Vollkommenheit des Menschen nöthigt Melanthon in dem Brauch der Sakramente eine nur relative Nothwendigkeit zu finden. Nur insofern hat diese Theorie eine praktische Folge, als eine Dispensation in gewissen Fällen für zulässig erscheint. So machen die Conciones explicantes Evangelium Matthaei von 1558 das Zugeständniß: Aliae ceremoniae sunt a deo institutae, ut baptismus et coena domini. Harum rerum usus etiam est necessarius, sed aliquando in casu necessitatis admittit dispensationem.**)

In dieser Bestimmung der Wirkung der Sakramente sehen wir Melanthon in prinzipieller Gemeinschaft mit Luther, beide Reformatoren unterscheiden sich von einander nur in der Accentuirung der einzelnen Momente der Wirkung. Melanthon wendet sich fast ausschließlich gegen das opus operatum des Katholizismus, Luther richtet mit derselben Entschiedenheit die Polemik gegen die Schweizer. Daß die Sakramente die objective Vermittlung für die Gnade bilden, ist ein Gedanke, den Luther auf das eifrigste hervorhebt, während ihn Melanthon in den Hintergrund stellt. Für Luther steht das Sakrament dem Worte Gottes gleichwerthig zur Seite, obwohl wir zugestehen müssen, daß er früher anders darüber gedacht hat als später, und daß er nie diesen Gedanken

---

*) C. R. XXI, p. 210.
**) C. R. XIV, p. 977.

folgerichtig ausgebildet hat; für Melanthon kommt dagegen das Sakrament nur in zweiter Linie zu stehen als ein Mittel, den Eindruck des Wortes Gottes zu verstärken*).

1) Loci. Prima adumbratio 1520. C. R. XXI, p. 42.

Est sacramentum signum divinam promissionem testificans — — consequitur ea proprie sacramenta esse, quae signa sunt promissionum divinarum, ideoque in novo testamento sacramenta sunt proprie baptizari, absolvi et vesci corpore dominico, nam haec adjunctas habent promissiones. Ordo figmentum. Fortasse non temere sacramentis addideris orationem et meditationem doctrinae divinae.

2) Loci. Ed. 1521. C. R. XXI, p. 210—211.

Sine signo restitui Ezechias potuit, si nudae promissioni credere voluisset vel sine signo Gedeon victurus erat, si credidisset. Ita sine signo justificari potes, modo credas. Adeo non justificant signa, sed erat Ezechiae, item Gedeonis fides hujusmodi signis sublevanda, erigenda et confirmanda, ita nostra imbecillitas signis erigitur, ne de misericordia dei inter tot insultus peccati desperet. Non aliter atque pro signo favoris divini haberes, si ipse tecum coram colloqueretur, si peculiare aliquod pignus misericordiae, qualecunque miraculum tibi exhiberet, decet de his te signis sentire, ut tam certo credas tui misertum esse deum, cum baptismum accipis, cum participas mensae domini, quam crediturus tibi videris, si ipse tecum colloqueretur deus aut aliud quiddam ederet miraculi, quod ad te peculiariter pertineret. Fidei excitandae gratia signa sunt proposita. — — Saluberrima est signorum cognitio, et haud scio, an aliud conscientiam consoletur et confirmet efficacius atque hic signorum usus. Quae alii sacramenta, nos signa appellamus, aut si ita libet, signa sacramentalia. Nam sacramentum ipsum Christum Paulus vocat. Quod si signi nomen displicet, σφραγίδας appelles, quo propius vis sacramentorum signetur. Probabilis et illi voluntatis, qui sym-

*) Vgl. Köstlin a. a. O. II, S. 504. 605. Liturgik d. Ref. I, S. 178—183.



bolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quod essent notae tantum, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae; ut Cornelius baptizatus est, cum jam justificatus esset, ut in eorum numero referretur, ad quod promissio regni dei et vitae perpetuae pertinebat.

Duo sunt autem signa a Christo in evangelio instituta, baptismus et participatio mensae domini. Nos enim signa sacramentalia ea esse judicamus, quae gratiae dei signa divinitus tradita sunt. Nam divinae voluntatis signum erga nos nec instituere homines possumus nec ad voluntatem divinam significandam ea signa referre, quae alio scriptura retulit.

3) Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum oratio pro Martino Luthero Theologo 1521. C. R. I, p. 350.

Duo sunt omnino in ecclesia divinae gratiae signa, quae vulgus sacramenta vocat, baptismus et eucharistia, nam poenitentia non est aliud, nisi quaedam baptismi recordatio — Primum enim cum non aliud sit poenitentia nisi vitae innovatio et veteris Adae mors, isti nobis confessiones et satisfactiones repererunt.

4) Propositiones de missa 1521. C. R. I, p. 478.

7. Duo signa sunt novi testamenti, id est, promissae gratiae, baptismus et participatio mensae domini.
8. Signa traduntur in hoc, ut admoneant et cor certificent de voluntate dei.
9. Qualis signorum usus est in consignandis epistolis:
10. Ut intueri pictam crucem non est bonum opus, sed signum admonens mortis Christi:
11. Ut intueri solem non est bonum opus, sed signum admonens evangelii seu Christi:
12. Ita nec participatio mensae domini bonum opus est, sed signum admonens gratiae donatae per Christum.
13. Sed hoc differt participatio mensae a pictae crucis aut solis conspectu, quod sol, picta crux non sunt signa a deo instituta, quibus certo significetur, mihi donatam esse gratiam.

14. Signa ab hominibus reperta admonent tantum. Signa a deo tradita, praeterquam quod admonent, certificant etiam cor de voluntate dei.
15. Sic apud se homines cogitant: equidem libenter crederem deo, si mecum sic, ut cum patribus colloqueretur: si favoris sui signa mihi quoque ostenderet, ut patribus. Quando enim mihi coram dixit sicut Abrahae? ero protector tuus; aut signum tale ostendit, quale illi, cum pro filio immolando supponeret arietem?
17. Ut haec diffidentia humani pectoris sublevetur, ad verba signa sunt addita, sicut in omnibus historiis scripturae apparet.
20. Christianis multa gratiae signa sunt, nempe omnia Christi miracula, sed ea non sunt ad hoc instituta, ut certo significent ad nos pertinere gratiam.
21. Unus ergo ac solus hic missae usus est, certificare fidem cordis per eam.
22. Atque hic usus signi quam sit necessarius conscientiae et quam jucundus, spirituales facile intelligunt.
23. Quid enim potest laetius accidere conscientiae, quam accipere signum certum divinae voluntatis?
24. Nisi certificetur conscientia de voluntate dei, impossibile est eam subsistere.

5) De Anabaptistis 1528. C. R. I, p. 955 sqq.

Est — sacramentum signum divinitus institutum promissae gratiae Dei. Et placet mihi olim usurpata vox: Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum. Nam haec duo sunt in sacramento: Res, quae significat promissam gratiam et verbum, quo promittitur gratia et quo Deus instituit signum. Multa igitur sacramenta numerari possent, si quis omnia signa promissionum divinarum diligenter vellet colligere. Afflictis est sacramentum. Est enim res, cui adjunxit Deus verbum, quo promittit gratiam, ut: cum judicamur, a Domino corripimur, ne cum hoc mundo condemnemur. — — Sunt item sacramenta officia caritatis, quia accedit verbum dei, quo promittitur gratia: Date et dabitur vobis, remittenti

remittetur. — — — afflictio non justificat — nec opera caritatis justificant, sed signa sunt promissae gratiae. Oportet igitur fidem accedere, quae credat promissioni dei. — — Nos autem sacramenta communi consuetudine nuncupamus haec duo, baptismum et coenam domini, quia sunt ceremoniae quaedam divinitus institutae, quibus sunt additae promissiones gratiae. — Nos vero sic sentiamus, sacramenta esse voluntatis divinae signa erga nos nec tantum signa esse nostrae professionis erga homines. — — Ut verbum percipitur auribus, ut exsuscitet fidem in corde, sic incurrit signum in oculos, ut et ipsum exsuscitet fidem in corde. — Secundo prodest et hoc moneri, sacramenta non justificare.

6) Apologia I, 1530. C. R. XXVII, p. 286—288.

In XIII articulo exigunt, ut confiteamur septem esse sacramenta. De hoc numero in nostra confessione nihil diximus, Nemo enim umquam in ecclesia sensit, quod necesse sit septem sacramenta numerare, si sacramenta vocamus ceremonias, quas Christus observari praecepit et quibus addidit promissionem gratiae. Constat tales ceremonias duas esse, baptismum et coenam domini, interim posse et absolutionem vocari sacramentum libenter assentimur. Habet enim mandatum Christi et promissionem. Nec repugnamus, si haec appellatio tribuatur ordini, quia ministerium habet mandatum dei, item si tribuatur matrimonio. Nam hoc quoque habet mandatum dei. Sed hoc non pertinet tantum ad novum testamentum. Confirmatio et extrema unctio ritus sunt ecclesiastici, sed non habent expressum mandatum Christi. Quare item judicandum est de his ritibus, quod de aliis traditionibus humanis, ne pro rebus necessariis ad salutem habeantur. Ac mirum est, cur orationem non recensuerint inter sacramenta, cum recenseat Dionysius ac verissime sacramentum dici possit, cum habeat et mandatum dei et egregias promissiones et hic titulus sacramenti orationem quasi in loco insigniori posuisset et ad orationem ac fidem invitasset homines. — — — Idem — effectus est verbi et sacramenti, quemadmodum et Augustinus significat, cum scribit, sacramentum esse verbum visibile, hoc

est, signum incurrens in oculos, ut moveat cor ad credendum. Sicut verbum incurrit in aures, ut excitet cor ad credendum.

7) Apologia II, 1531. C. R. XXVII, p. 570—571.

Si sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum dei, et quibus addita est promissio gratiae, facile est judicare, quae sint proprie sacramenta. Nam ritus ab hominibus instituti non erunt hoc modo proprie dicta sacramenta. Non est enim autoritatis humanae promittere gratiam, quare signa sine mandato dei instituta non sunt certa signa gratiae, etiam si fortasse rudes docent aut admonent aliquid. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum dei et promissionem gratiae, quae est propria novi testamenti. Certo enim debent statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore domini, cum absolvimur, quod vere ignoscat nobis deus propter Christum. Et corda simul per verbum et ritum movet deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus. Fides ex auditu est. Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus. — — Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tamquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum dei. Propterea non est inutile hos ritus discernere a superioribus, qui habent expressum mandatum dei et claram promissionem gratiae. Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed intelligunt de sacrificio, quasi oporteat esse in novo testamento sacerdotium simile Levitico, quod pro populo sacrificet, et mereatur aliis remissionem peccatorum. — — Sacerdotes vocantur, non ad ulla sacrificia velut in lege pro populo facienda, ut per ea mereantur populo remissionem peccatorum, sed vocantur ad docendum evangelium et sacramenta porrigenda populo. Nec habemus nos aliud sacerdotium simile Levitico sicut satis docet epistola ad Ebreos. Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum

dei et habet magnificas promissiones. — Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemur. Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod scimus deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio. Matrimonium non est primum institutum in novo testamento, sed statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad novum testamentum pertinentes, sed magis pertinentes ad vitam corporalem, quare siquis volet sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa novi testamenti, et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum. Quod si matrimonium propterea habebit appellationem sacramenti, quia habet mandatum dei, etiam alii status seu officia, quae habent mandatum dei, poterunt vocari sacramenta sicut magistratus. Postremo si omnes res annumerari sacramentis debent, quae habent mandatum dei, et quibus sunt additae promissiones, cur non addimus orationem, quae verissime potest dici sacramentum. Habet enim et mandatum dei et promissiones plurimas. Et collocata inter sacramenta quasi in illustriori loco invitat homines ad orandum. Possent hic numerari etiam eleemosynae. Item afflictiones, quae et ipsae sunt signa, quibus addidit deus promissiones, sed omittamus ista. Nemo enim vir prudens de numero aut vocabulo magnopere rixabitur, si tamen illae res retineantur, quae habent mandatum dei et promissiones.

8) Loci 1535—1541. C. R. XXI, p. 469 sq.

Nihil opus est rixari de sacramentorum numero. Nam si sacramenta vocamus non solum ceremonias in evangelio institutas, sed etiam alias res aut opera, quibus additae sunt promissiones divinae, multa sacramenta numerari poterunt. Ut oratio erit sacramentum; est enim opus quoddam nostrum et habet magnificas promissiones. — Erunt sacramenta et afflictiones et eleemosynae; quia sunt opera ornata divinis promissionibus. — — Et quidem prodesset hujusmodi opera ornari titulo sacramentorum, ut quasi in illustri loco posita

pluris fierent et hoc titulo homines admoniti scirent promissiones requirendas et magni faciendas esse. Hoc modo et matrimonium sacramentum est, quia est res externa ornata verbo dei et promissionibus. Est item significatio spiritualis connubii et societatis, quae nobis est cum Christo. Erit et magistratus hoc modo sacramentum, quia est certum genus bonorum operum ornatum verbo dei et promissionibus. — Sed haec, quae diximus, non sunt ceremoniae recens in evangelio institutae. Itaque si sacramenta vocamus ceremonias seu ritus in evangelio institutos et proprie pertinentes ad hanc praecipuam promissionem et evangelii propriam, scilicet de remissione, facile est dijudicare, quae sint sacramenta: baptismus, coena domini et absolutio. Nam hi ritus instituti sunt in evangelio et usurpantur ad significandum hanc promissionem evangelii propriam. Baptizamur enim, ut credamus nobis peccata condonata esse. Sic et coena domini et absolutio admonent nos, ut credamus certo nobis remitti peccata. Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum dei. Ideo prodest hos ritus a superioribus discernere, ut sciamus eos non esse necessarios.

Maxime autem placet mihi, ordinem, ut vocant, inter sacramenta numerari, modo ut intelligatur et ipsum ministerium evangelii et vocatio ad hoc ministerium docendi evangelium et administrandi sacramenta. Prodest enim diligenter ornare ministerium verbi et scire homines, quod spiritus sanctus datur per ministerium et meditationem verbi, ne alias illuminationes extra verbum et sine verbo quaeramus; quemadmodum faciunt spiritus fanatici. Ministerium verbi habet mandatum dei, videlicet ut et doceatur et audiatur, habet et ingentes promissiones. — Deinde de ordinatione, hoc est, de vocatione ad ministerium prodest intelligere, quod deus approbet vocatos ab ecclesia et velit adesse eorum ministerio. Hoc beneficium debet nobis gratissimum esse, et diligenter ornandum atque illustrandum est. Hoc modo numerare ordinem inter sacramenta fuerit utilissimum, scilicet ad illustrandam dignitatem ministerii verbi.

9) De libro Ratisbonensi 1541. C. R. IV, p. 415. 417. 418.

Annumerant autem sacramentis confirmationem et extremam unctionem. Scio hoc non fieri ab eis superstitiose, sed ut nobis aegre faciant: dissimulavi tamen et dixi, me de his ritibus non pugnaturum esse. Sed displicebat, quod cum sacramentum dèfinivissent signum infallibilis gratiae, nunc etiam confirmationem et extremam unctionem vocarent sacramenta. — — Non concedendum erit, ut confirmatio et unctio dicantur infallibilia signa gratiae. Quae est absurditas, hos ritus aequare baptismo aut coenae domini, quasi similem promissionem habeant. — —

De sacramentis recte dicunt, non modo per ea significari gratiam, sed etiam sanctificari homines. Sed hic expresse apud ipsos usitatum errorem taxari oportuit, quod in adultis etiam putant ea ex opere operato gratiam adferre.

10) Protestantes ad Caesarem de libro Ratisbonensi 1541. C. R. IV, p. 489—490.

In titulo de sacramentis recte dicit liber non solum significari gratiam per sacramenta, sed etiam sanctificari utentes. Verum hic addi petimus, adultos debere fidem addere in usu sacramentorum, quae credat promissionibus, quarum causa sacramenta nobis tradita sunt, nec prodesse ea adultis, sine bono motu utentis, ut vulgo loquuntur.

Et quamquam nostri, quadam spe concordiae, de ritu confirmationis et unctionis non pugnarunt, tamen hoc necessario monendum erat: cum liber definiat sacramentum esse signum infallibile gratiae, haec descriptio non convenit ad hos ritus, qui nunc vocantur confirmatio et unctio, de quibus nec mandata nec promissiones divinae extant. Sciunt adversarii hos ritus tantum esse vestigia veterum donorum; olim dabantur dona manifesta per apostolos. Item, ut prophetae, ita apostoli et multi alii depulerunt morbos sua oratione et medicinis. Ab his initiis reliqui sunt hi ritus, qui nunc quales sint, constat.

Dignitas aliorum sacramentorum obscuratur, cum hae le-

viores caerimoniae eadem definitione et nomine proponuntur populo.

11) Repetitio confessionis Augustanae 1551. C. R. XXVIII, I. p. 414.

[Sacramenta] sunt pignora et testimonia, quae ostendunt ad singulos pertinere beneficia in evangelio promissa. Nam vox evangelii generalis est. Hanc testatur hic usus pertinere ad singulos, qui sacramentis utuntur.

12) Explicationes in initium Malachiae 1553. C. R. XIII, p. 1010. 1014—5.

P. 1010: Sciamus sacramenta in novo testamento esse ritus institutos ab ipso filio Dei, qui sunt signa testificantia de promissione gratiae, ut sunt baptismus, coena domini. Sunt autem instituti ritus propter publicas et privatas causas, publice sunt signa distinctionis ecclesiae a caeteris hominibus, ut baptismus et coena domini discernunt ecclesiam ab aliis hominibus. Vult enim deus eam conspici, vult agnosci filium et exaudiri in toto genere humano. — — Vult extare confessionem et notam esse invocationem sanctorum. Item coena domini est nervus publicae congregationis — — — et ut talis congregatio sit conspectior et quasi foedere aliquo copulata, hic ritus additus est, qui est similis libationi usitatae patribus. Hae publicae causae non sunt obscurae. Diligenter autem privata causa in singulis consideranda est, videlicet quod sacramenta sint testimonia voluntatis Dei erga nos. Ut enim in promissione offertur gratia seu reconciliatio, sic in his externis ritibus idem servatur, et ritus est commonefactio, pignus et applicatio ostendens promissionem gratiae ad singulos pertinere. — — Et sicut promissio fide accipienda est, ita in hac commonefactione et applicatione fides necessaria est. P. 1014—5: Est et hoc sciendum nullum opus externum placere deo ex opere operato, id est sine interioribus motibus, vero timore dei, vera fide faciente opus in agnitione dei propter deum et fiducia filii — —. P. 1015: Externi gestus sine cogitatione interiore, sine timore et fide sunt ἄλογα opera, sicut gestus pecudum, qui non reguntur cogitatione.

## § 34.

### Die Taufe.

Insoweit nicht die Kindertaufe in Betracht kommt, ist Melanthon diesen allgemeinen Bestimmungen des Sakramentsbegriffs in der Darstellung des Wesens der Taufe treu geblieben. Die Taufe, sagen die Loci von 1521, ist Zeichen und Unterpfand der göttlichen die Schuld vergebenden und von der Sünde befreienden Gnade. Das in Christo erschienene Heil wird dem Einzelnen zugeeignet. Das Organ der Aneignung ist der Glaube. Insoweit die Taufe die Wiedergeburt abbildet, ist sie eine ideale Anticipation für den Glauben, welche erst durch die in der Totalität des christlichen Lebens sich vollziehende Heiligung Realität empfängt. Formell steht die Taufe Johannis und Christi auf derselben Linie, hier und dort schließt das Zeichen die Realität nicht unmittelbar in sich, auch hat die Realität beide Male denselben Inhalt. Sie unterscheiden sich nur insofern, als das Heilsgut dort als ein zukünftiges, hier als ein gegenwärtiges erscheint. Diese Auffassung hält das Liber visitatorius von 1527 fest, und auch die Augustana geht über sie nicht hinaus. Sie bleibt dabei stehen: quod per baptismum offeratur gratia dei. Auch die Loci von 1559 bewahren denselben Standpunkt. Melanthon ist in dieser Hinsicht in vollkommener Uebereinstimmung mit Luther*). Dagegen weichen sie in der Begründung der Kindertaufe von einander ab. Luther**) war anfänglich von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Fürbitte der Kirche den Täuflingen den Glauben vermittle, er hatte dann später die Frage, ob die Kinder glauben oder nicht, für eine untergeordnete erklärt und die Kindertaufe von der göttlichen Vorschrift abgeleitet. Melanthon dagegen geht den entgegengesetzten Weg. Anfänglich ist ihm das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Glaubens für die Untersuchung nach dem Recht der Kindertaufe von keiner entscheidenden Bedeutung. Und später stellt er sich auf den Boden, den Luther ursprünglich eingenommen, dann aber verlassen hatte.

---

*) Liturgik I, S. 185—188.
**) Ebendaselbst S. 188—195.

Die Argumentation im Interesse des früheren Standpunkts entbehrt mitunter im hohen Maße eines einheitlichen Prinzips. Sie greift aus dem Zeughause theologischer Beweisführungen die verschiedensten Waffen heraus, scharfe und schneidende, verrostete und stumpfe. Sie ist fest entschlossen, nie und nirgends dem Gegner Zugeständnisse zu machen, sondern auch die ungünstigsten Positionen in den Schein uneinnehmbarer Befestigungen zu stellen. Das ist wenigstens der Eindruck, welchen das Judicium de Anabaptistis von 1527 macht. Daß Melanthon sich auf die Segnung der Kinder durch den Herrn beruft, ist berechtigt; daß er die alttestamentliche Beschneidung herbeizieht, kann bei der Voraussetzung eines nur graduellen Unterschiedes zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Reiche Gottes nicht auffällig erscheinen. Und daß er unter den Kindern Israels die Kinder Bethlehems besonders heraushebt als Kinder, an deren Heil nicht gezweifelt werden dürfe, kann nicht befremden, da sie ja längst der himmlische Glanz der Märtyrerkrone schmückte. Aber wundersam klingt es, wenn Melanthon auf den Einwurf, den Kindern fehle die Möglichkeit des Brauchs der Vernunft, antwortet, eben deshalb seien sie besonders geeignet zur Taufe, denn in geistlichen Dingen habe die Vernunft nicht mit zu reden. Johannes der Täufer im Mutterschoße ist biblischer Beleg. So folgt denn, daß ein Verständniß des Wortes im Sakrament durchaus nicht die nothwendige Bedingung für den Empfang desselben bildet, wofür wieder die Beschneidung eintreten muß. Diese Erklärung hindert ihn aber nicht, zugleich, wie in einem Athemzuge, die Forderung der Kindertaufe dadurch zu motiviren, daß die Kinder zum Glauben gelangen sollen. Niemand komme zum Glauben als durch das Wort. Das Wort aber sei in der Taufe gegeben. Er setzt also das Verständniß des Worts in demselben Augenblick voraus, in welchem er den Mangel desselben zugiebt und für gleichgiltig erklärt.

Man muß diesen Ungestüm, welcher auch die Sophistik nicht scheut, mißbilligen, aber man darf, um ihn zu begreifen und milder zu beurtheilen, nicht vergessen, aus welcher Stimmung er hervorgegangen ist. Melanthon ist von Angst erfüllt um das Seelenheil der Kinder. Der Grundton, welcher durch alle Argumentationen

3*

hindurchklingt, ist in dem Syllogismus ausgesprochen: Vergebung der Sünde ist nur in der Kirche zu finden. Die Kinder sind berufen, sie zu empfangen, also müssen sie in die Kirche aufgenommen, d. h. getauft werden. Die absolute Identität zwischen der sichtbaren irdischen Kirche und der göttlichen Heilsökonomie bildet die stille Voraussetzung dieser Beweisführung.

Ein unläugbarer Fortschritt in der Begründung des Rechts der Kindertaufe zeigt sich in den im Fragment vorhandenen Loci von 1533. Die Entwicklung ist hier eine ruhigere, prinzipielle geworden; der Ungestüm, der ängstlich überall nach Waffen sucht und ohne Auswahl ergreift, ist einem bestimmteren und einheitlicheren Operationsplan gewichen. Der Gedanke, den wir als Grundton bezeichnet hatten, ist zum beherrschenden, Richtung gebenden und umfassenden Prinzip geworden. Die Lehre von der Taufe ist eng an die Lehre von der Kirche geknüpft. Und, worauf wir besonders glauben hinweisen zu müssen, der Begriff des signum ist festgehalten. Die Mitgliedschaft in der Kirche und daher auch die Theilnahme an dem in der Kirche dargereichten Heilsgut ist an den Vollzug des Zeichens an dem aufzunehmenden geknüpft. Auch noch in einer andern Hinsicht setzt Melanthon die Taufe in Verbindung mit der Kirche. Christus hat der Kirche die Vollmacht gegeben, in seinem Namen die Sünde zu vergeben. Diese übt die Kirche an den Kindern in der Taufe aus. Ob die Kinder glauben oder nicht, darauf kommt es nicht an, darüber haben wir nicht zu reflektiren. Die Kindertaufe ruht auf dem Fundament der göttlichen Einsetzung. Sie bildet ihre rechtliche Basis. Aber deshalb können wir gewiß sein, daß Gott in den Kindern wirksam ist. Die Kindertaufe als solche bedarf keiner besonderen Legitimation, da sie in der Allgemeinheit des Taufbefehls enthalten ist. Und daß die Taufe ein Versprechen seitens des Täuflings einschließt, welches das Kind nicht abzulegen vermag, darf ebenfalls nicht als Hinderniß der Kindertaufe angesehen werden, denn nicht unser Gelübde vor Gott, sondern die Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens gegen uns ist der konstitutive Faktor des Sakraments.

Derselben Beweisführung folgt die Schrift Adversus Ana-

baptistas von 1536*). Dagegen bezeichnet das Judic. V zum Augsburger Interim von 1548 eine Wendung. Der Gegensatz zu demselben veranlaßte ihn. Erklärte das Interim, daß der Glaube des Taufenden, der Pathen, der Kirche den Mangel des eignen Glaubens der Kinder stellvertretend ersetze, so antwortete Melanthon, daß die Kindertaufe in der Ordnung Gottes das Fundament zu suchen habe, daß Gott den Kindern eignen Glauben verleihe. Denn ohne Glauben könne niemand das Himmelreich ererben. Dem Gebet des Täufers und der Taufzeugen erkannte er eine vermittelnde Wirksamkeit zu. Zu diesen Behauptungen wurde er offenbar deshalb genöthigt, weil die Lehre des Gegners die Prinzipien des Protestantismus antastete. War es einmal zugestanden, daß der Glaube der Kinder eine Vertretung durch fremden Glauben zulasse, wie konnte man dann sich gegen die Vertheilung des thesaurus operum supererogationis an die unvollkommenen Erdenpilger wehren. Das sittliche Prinzip des Protestantismus war gefährdet.

Ein Problem freilich blieb der Kinderglaube für Melanthon. Das bekennt er selbst, wenn er sagt: „Und wirket der heilige Geist Neigungen in Kindern nach ihrer Maß." Und in einem Brief von 1551 gesteht er: „Quomodo fides sit in infantibus, non satis intelligimus." Ja er unterscheidet ihn auch der Art nach von dem Glauben der Erwachsenen, wenn er von letzterem sagt: „Caeterum de adultis sic sentiendum est, non prodesse eis sacramenta sine fide, hoc est, sine fiducia consolante conscientiam et intuente promissiones Christi"**). Und in den Loci von 1559 wird der Begriff des Glaubens ganz verlassen und mit dem Begriff eigenthümlicher neuer heiliger Regungen vertauscht.

Konnte es Melanthons psychologische Einsicht nicht über sich bringen, den Zustand und die Thätigkeit in dem Geiste und Herzen der Kinder vorauszusetzen, welche wir Glauben nennen, so schien es ihm doch das Prinzip des Protestantismus zu fordern, an dem Gedanken einer von Gott in der Taufe gewirkten neuen

*) C. R. III, p. 33.
**) C. R. VII, p. 828—9.

sittlichen Qualität des Täuflings festzuhalten. Wir haben gesehen, daß das tiefste Interesse Melanthons an der Kindertaufe in der Ueberzeugung wurzelte, daß Heil und Seligkeit nur in der Kirche zu erlangen sei, daß deshalb die Kinder, welche doch auch zum Heil und zur Seligkeit berufen seien, in die Kirche aufgenommen, also getauft werden müßten. Doch hat er nicht ganz die Konsequenz dieser Lehre gezogen. Für die Kinder freilich, die außerhalb der Kirche geboren werden und sterben, weiß er so wenig wie Luther einen Weg der Rettung. Dagegen stellt er ungetaufte Christenkinder, wieder wie Luther, unter den Schutz der Gnade und sieht in ihnen Erben des Himmelreiches*).

Fragen wir uns schließlich: Ist Melanthons Lehre von der Kindertaufe folgerichtig und entsprechend der allgemeinen Begriffsbestimmung des Sakraments ausgebildet? so kann unsre Antwort nur verneinend lauten. Die Sakramente sollten nicht rechtfertigen, sondern den schon vorhandenen rechtfertigenden Glauben stärken. In der Kindertaufe aber wird der rechtfertigende Glaube oder das ihn ersetzende psychisch-ethische Analogon gegeben. Von einem innern Prozeß wird ganz abstrahirt, es handelt sich um ein unvermitteltes göttliches Wirken. Daß Luther eine mit dem aufgestellten Sakramentsbegriff mehr übereinstimmende Theorie sich gebildet hatte, haben wir früher gesehen**).

In einer andern Hinsicht freilich bewahrt Melanthon ein höheres Maß des Zusammenhangs mit dem Sakramentsbegriff als Luther, indem er auch nicht den Schein erweckt, daß ihm das Wasser in der Taufe eine besondere physische oder richtiger metaphysische Qualität empfange. Wir sind freilich davon überzeugt, daß, wenn sich bei Luther solche Stellen finden, hyperrealistische Ausdrücke, dieselben bildlich zu nehmen seien. Wir berufen uns auf die im ersten Band angeführte Erklärung Luthers***), aber wir müssen gestehen, daß Melanthon uns nie darüber in Zweifel läßt, daß ihm das Zeichen der Taufe eben nur Zeichen ist, mit dem freilich Hand in Hand eine reale Einwirkung Gottes geht. Zugleich mit dem sichtbaren Akt findet ein unsichtbarer statt, aber dieser ist durch jenen nicht psychisch-metaphysisch vermittelt.

---

*) In Bezug auf Luthers Lehre vgl. Köstlin a. a. O., S. 511. 536.

**) Liturgik I, S. 188 u. d. f.

***) S. 194—5.

1) Loci. Prima adumbratio 1520. C. R. XXI, p. 44.

Certum est ei, qui baptizatur, placatum esse deum sive fide aliena sive propria. In adultis propria, in pueris ecclesiae scilicet fide.

2) Loci von 1521. C. R. XXI, p. 211—15.

Ecce, quod demergeris, id ita accipias pro certo favoris erga te divini testimonio, atque si ille ipse baptiset. — tu pro certo gratiae divinae pignore habeto hanc demersionem. Nam quod dicitur: In nomine patris et filii et spiritus sancti, notat vicem, quod pater, filius, spiritus sanctus baptizent, et interpretetur is, qui baptizatur, remitti sibi peccata ab ipso patre, filio et spiritu sancto. Significari baptismo, nam hinc usus ejus cognoscetur, constat transitum per mortem ad vitam. Estque demersio veteris Adae in mortem et exuscitatio novi. Id est, cur Paulus vocet lavacrum regenerationis — — tota vita Christiana est mortificatio carnis et renovatio spiritus et res, quam significat baptismus. Adeoque sacramentum poenitentiae baptismus est. — Usus vero signi hic est testari, quod per mortem transeas ad vitam. Testari, quod mortificatio carnis tuae salutaris sit. Terrent peccata, terrent mors, terrent alia mundi mala. Confide, quia *σφραγίδα* accepisti misericordiae erga te — — — Per baptismum consepulti sumus. Fides facit, ut sabbatizemus, quiescamus, expectemus consolationem. Baptismus fidem excitat, nempe signum divinae gratiae.

Si Johannis baptismum pro signo gratiae per Christum paulo post praedicandae, Christi baptismum pro signo jam donatae gratiae accipias, ut ejusdem rei signum uterque baptismus sit, sed hoc discrimine, ut Johannis baptismus adfuturae paulo post gratiae, Christi baptismus jam collatae gratiae pignus sit *καὶ σφραγίς*, ita idem significabat uterque baptismus, mortificationem et vivificationem.

In hoc signa adhibentur, ut conscientiam certificent. Non justificabant neque Johannis neque Christi baptismus, de signis loquor, sed certificabant Johannis lavacrum de praedicanda adhuc gratia, Christi baptismus testabatur jam collatam esse gratiam et promulgatam promissionem gratiae.

3) Judicium de Anabaptistis 1527. C. R. I, p. 931—3.

Infantes circumcisi sunt in vetere testamento, ergo licet et eos baptisare in novo testamento. Utrumque enim et circumcisio et baptismus signum est promissae gratiae ac vitae aeternae — — Christus jubet parvulos ad se venire — — ergo licet parvulos baptisare. Huc pertinet et illud, quod Christus benedixerat eis, quod certe aliter non potest accipi, nisi quod receperat eos in gratiam et commendarit eos patri sanctificandos et servandos. Huc exempla sunt accersenda, non enim dubium est, quin regnum dei pertinuerit ad pueros, qui sunt interfecti ab Herode — — infantes non consequuntur remissionem peccatorum nisi in ecclesia, ergo infantes sunt baptisandi — — sunt baptisandi pueri, ut fidem consequantur, quia fidem nemo consequitur nisi ex verbo dei. In baptismo autem est verbum dei. — — Nondum possunt uti ratione infantes. Sine! Ob id maxime idonei ad suscipiendum baptismum. Nullus est enim rationis usus in rebus spiritualibus. Opponendum est hic anabaptistis exemplum Johannis baptistae. Johannes sensit praesentiam Christi nondum natus; ergo et alii infantes electi sanctificari a spiritu sancto sine auxilio rationis possunt. Licet parvulos afferre ad Christum. Afferre parvulos ad Christum est eos baptisare; ergo licet parvulos baptisare. — — Concedant necesse est anabaptistae ad quosdam parvulos pertinere promissionem gratiae, videlicet ad eos, qui sunt in ecclesia. In ecclesia autem sunt omnes baptisati. — Pueri non intelligunt verbum, ergo illis non est adhibendum. Haec objectio confutanda est exemplo circumcisionis, atque hoc exemplo testatur, solius sacramenti usum alicubi esse apud eos, qui verbum non intelligunt. — Hoc confert baptismus parvulis, quod docet ad eos pertinere remissionem peccatorum. Parvulis est adhibitum sacramentum, ergo parvuli consequuntur remissionem peccatorum.

4) Confessio Augustana invariata, art. IX, C. R. XXVI, p. 277—8.

De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem quodque per baptismum offeratur gratia dei, et quod pueri sint

baptisandi, qui per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam dei.

5) Confessio Augustana variata, art. IX, C. R. XXVI, p. 357.

De baptismo docent, quod necessarius sit ad salutem tamquam ceremonia a Christo instituta. Et quod per baptismum offeratur gratia dei et quod infantes sint baptizandi et quod infantes per baptismum deo commendati recipiantur in gratiam dei et fiant filii dei, sicut Christus testatur, loquens de parvulis in ecclesia. Matth. XVIII: Non est voluntas patris vestri, qui in coelis est, ut pereat unus ex parvulis istis.

6) Fragment der Loci von 1533. C. R. XXI, p. 297—300.

Certum est, regnum dei et promissionem evangelii ad pueros pertinere. Non est autem extra ecclesiam salus, ubi nec verbum nec sacramentum est. Ergo pueri sunt inserendi ecclesiae et adhibendum est signum, quod testatur ad eos pertinere promissionem. Major est certa, quod ad pueros pertineat regnum Christi et promissio evangelii. Quia Christus inquit: Talium est regnum caelorum. Item. Non est voluntas coram patre vestro, qui in caelis est, ut pereat unus de pusillis istis. — — Probat majorem etiam lex de circumcisione, ubi dicit: Ero deus eorum. Testatur enim deus se illis favere, quos jubet circumcidi — — Minor est. Quod non sit salus extra ecclesiam, ubi neque verbum neque sacramenta sunt. — Quod vero non sit extra ecclesiam salus constat, quia ecclesia est regnum Christi. In quo Christus est efficax per verbum et per sacramenta sicut Ephes V. (vs. 25). Christus dilexit ecclesiam et se ipsum pro ea tradidit, ut eam etc. Non describit ecclesiam sine signis et sine verbo. Ideo et alio loco dicit: Unum corpus et unus spiritus, unus dominus, una fides, unum baptisma. Haec omnia testantur hos, qui ad ecclesiam pertinent, signo etiam aliquo externo ecclesiae insertos esse. Testatur idem locus in Genesi de circumcisione. Masculus cujus etc. Hic clare pronunciat eum, qui signum non habet, rejici a deo. Fuit autem et circumcisio signum ecclesiae

dei, sicut nunc baptismus. Et in summa, de minore certum est, pueros in ecclesia salvos fieri, sicut testantur exempla circumcisionis et illa verba Christi: Talium est regnum caelorum. Econtra nemo potest ostendere, pueros extra ecclesiam salvos fieri. Quare minorem satis firmam esse sentiamus. Sequitur igitur conclusio. Pueros baptizandos esse, ut accepto signo membra fiant ecclesiae et deus promissionem suam eis impertiat. — —

Huc pertinet etiam, quod Christus ita pronunciat remitti peccata, si remittat ecclesia, juxta illud: Quorum remiseritis etc. Ergo et infantibus ita constabit remitti peccatum, cum ecclesia remittit. Sed objiciunt adversarii primum de fide. Infantes non intelligunt verbum, non credunt igitur, deinde contendunt nihil prodesse eis sacramentum, quia sacramenta sine fide non prosunt. Huic argumento primum opponendum est exemplum infantum circumcisorum, qui etiam non intelligebant verbum, ettamen valebat pactum et placebant ipsi deo propter pactum. Praeterea etiamsi non intelligant verbum, tamen ex superiore propositione fateri necesse est, quod deus sit in eis efficax. Nam cum certum sit salutem et regnum dei ad infantes pertinere, certum est, etiam deum in eis efficacem esse, juxta illud: Nisi quis renatus etc. Nec nostrum est scrutari, quomodo deus in eis agat. Illud nos tenere satis est, quod certum est salutem ad infantes pertinere, unde sequitur deum in eis efficacem esse. Objiciunt et aliud argumentum. Ecclesia nihil debet instituere tamquam necessarium ad salutem sine expresso mandato dei. De infantibus baptizandis non extat mandatum, ergo non sunt baptizandi. Ad totum argumentum respondeo — — mandatum est universale, baptizate omnes gentes, ergo et pueros complectitur. — — — addamus et tertium argumentum anabaptistarum. — — Baptismus est pactum, quo promittimus mortificationem carnis. Infantes nondum hoc intelligunt aut praestant, ergo non sunt baptizandi — —. Putant enim, sacramenta tantum signa esse nostrorum operum aut morum. Nec intelligunt, ea principaliter signa esse voluntatis dei et promissionis erga nos, qua nobis remittit peccata.

7) Judicium V de libro Interim 1548. C. R. VII, p. 31.

Unter diesem Titel stehen folgende Worte: „Auf den Befehl unseres Herrn Jesu Christi: taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, steuert und verlasset sich, so oft die Tauf ausgetheilt wird, der Glaube deß, der da die Taufe empfähet, wenn er alt ist; für die Kinder aber der Glaub derer, so sie aus der Tauf heben, und für sie bekennen; ja auch der ganzen Kirchen Glaub, und das Wort des Dieners, der sich des Befehls gebraucht. Dieser letzter Punct ist unrecht; denn die Kinder nicht auf derer Glauben, so sie aus der Tauf heben, auch nicht auf der Kirchen, sondern auf Gottes Befehl und Ordnung getauft werden. Und wirket der heilige Geist in der Taufe in ihnen, daß sie eigen Glauben haben. Denn nachdem niemand ohne Glauben das Himmelreich ererben kann, Christus aber spricht: lasset die Kinderlein zu mir kommen, denn solcher (nehmlich, welche zu Christo gebracht werden) ist das Himmelreich: so folget hieraus, daß die Kinder eignen Glauben haben müssen. Denn wiewohl es scheinet, als hörten und verständen die Kinder das Wort Gottes nicht: jedoch ist der heilige Geist durch solches Werk der Taufe kräftig, ob wir schon nicht wissen, wie solches zugehet; wie im Johanne dem Täufer zu sehen, welcher im Mutterleib den heiligen Geist empfähet. Und wirket der heilige Geist Neigungen in Kindern nach ihrer Maß, gleich wie Gottesfurcht, Glaub und Liebe gegen Gott, wie im Johanne zu sehen. Denn niemand wird selig ohne Verneuerung durch den heiligen Geist. — Das bekennen wir aber, daß das Gebet des Täufers und derer aller, so bei der Tauf stehen, nicht vergeblich, sondern sehr nützlich und nöthig ist" rc.

8) Pastori in Rabenstein 1551. C. R. VII, p. 829.

Video te urgere dictum de sacramentis, quod afferant spiritum sanctum. Id dextre intelligendum est. Baptismus infantum vere testimonium est de donatione spiritus sancti. Etsi quomodo fides sit in infantibus, non satis intelligimus. Retineo autem firmiter has sententias: Non est voluntas patris, ut pereat unus de parvulis istis. Item: Sinite parvulos ad

me venire: quia talium est regnum coelorum. Item, promissio Evangelii pertinet ad infantes. Et haec intelligo omnia de infantibus, qui inseruntur ecclesiae, hoc est, quibus applicatur beneficium Christi per ministerium ecclesiae, cum uti eo possumus. Caeterum de adultis sic sentiendum est: Non prodesse eis sacramenta sine fide, hoc est, sine fiducia consolante conscientiam et intuente promissiones Christi. Hic rejicio opiniones operis operati, ut vocant.

9) Unterredung der Pastoren und Prädikanten zu Zerbst, geschehen zu Dessau, anno 1555 den 9. September. Schriftlich gefasset von Pf. M. C. R. VIII, p. 531 u. d. f.

Von den ungetauften Kindern bekennen wir und lehren wir alle, daß Unterschied soll gehalten werden zwischen den Kindern außerhalb der christlichen Kirche geboren, über welche der Name des Herrn Christi nicht angerufen wird, sondern gelästert, als bei Heiden, Türken, gottlosen Juden und sonst, und zwischen diesen Kindern, die in der christlichen Kirche geboren werden, über welche der Name des Herrn Christi angerufen wird, und die christliche Aeltern gern wollten zur Taufe bringen. Nun ist die Regel wahrhaftig, daß die ungetauften Kinder, außer der christlichen Kirche geboren, in Sünde und Verdammniß bleiben, wie die Regel spricht: außer der Kirche ist keine Seligkeit; und ist der Herr Christus nicht in der Lästerer Versammlung, sondern, wie er spricht: wo zween oder drei in meinem Namen zusammenkommen, bin ich mitten unter ihnen. Und ist der Wiedertäufer Irrthum zu strafen, die da sagen: es sei keine Erbsünde, und alle Kinder in der ganzen Welt würden selig, so sie vor wirklichen Sünden sterben &c. Und von solchen Kindern mag Augustinus geredet haben. Wo aber der Name des Herrn Christi über die Kinder angerufen wird, da sie auch die christlichen Aeltern gerne zur Taufe bringen wollten, so gehören dieselbigen Kinder in diese Regel: Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret es nicht, denn solcher ist das Himmelreich. Und hat solche Kindlein der Herr Christus selbst dieselbige Zeit gesegnet mit Handauflegen.

10) Loci 1559. C. R. XXI, p. 860.

Verissimum est in omnibus adultis requiri poenitentiam et fidem: sed de infantibus hoc satis est tenere: spiritus sanctus per baptismum eis datur, qui efficit in eis novos motus, novas inclinationes ad deum pro ipsorum modo. Nec id temere affirmatur; nam haec certa sunt, recipi infantes a deo per hoc ministerium, dari item semper cum remissione peccati spiritum sanctum et neminem placere deo nisi sanctificatum a spiritu sancto.

Wir können diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne eines Zwischenfalls zu gedenken. Denn anders können wir Melanthons Erklärungen über die Kindertaufe bei Anwesenheit der Zwickauer Schwärmer in Wittenberg nicht ansehen. Er hatte offenbar eine Zeit lang den festen Halt verloren; auf der einen Seite fühlte er, wie die Aufhebung der Kindertaufe den Bestand des kirchlichen Lebens erschüttern mußte, auf der andern Seite verhinderte ihn die Consequenz des theologischen Systems den Werth der Kindertaufe zu Geltung zu bringen. So, scheint es uns, müssen die entgegengesetzten Urtheile Melanthons, die er an zwei aufeinanderfolgenden Tagen abgab, ausgeglichen werden. Am 1. Januar 1522 schreibt er: „Es sind fürwahr zwei quaestiones, die nicht zu verachten, und gelahrtern Leuten, denn ich bin und der gemeine Haufe, möcht zu schaffen machen. Gedacht auch, der Teufel wollt uns an einem weichen Ort angreifen. Es haben Augustinus und derselben Zeit andere mehr viel disputirt de baptismo parvulorum und wenig ausgerichtet, und Augustinus behilft sich des gemeinen Bösen und des alten Gebrauchs. *Doctor Martinus weiß wohl, was diese Quaestion hinter sich hat.* Und das ist summa summarum meiner Sorgen noch und vormals gewesen. Mich hat nicht sonderlich bewegt, was sie von göttlichen Gesprächen sagen, und dergleichen. Denn solches in seinem Werth stehet und nichts daran gelegen, anders denn, denn daß durch solchen Schein weitere Beschwerungen möchten vorgenommen werden. Diese quaestiones aber de baptismo haben mich meines Bedünkens billig bewegt."*) So urtheilt Melanthon, indem er sich der

---

*) C. R. I, p. 534.

praktischen, kirchlich-sozialen Bedeutung der Kindertaufe bewußt wird; anders denkt er, wenn er sich den religiösen Werth der Kindertaufe vergegenwärtigt und zwar vom System der Prädestination aus, welches er damals sich angeeignet hatte. Von diesem Standpunkt aus konnte er erklären, „daß an dem Artikel von der Tauf der Kinder nichts sonderliches liege, und daß besser sei, daß man davon nicht weiter handle, denn daß man viel davon zweifle — — denn die Prädestination der göttlichen Vorsehung und anderes bliebe für sich selbs und würde durch diesen Artikel nicht verhindert"*). Da diese beiden entgegengesetzten Erklärungen an zwei unmittelbar auf einander folgenden Tagen abgegeben sind, ist eine Ausgleichung derselben nothwendig und die von uns gegebene zulässig, während der andre Weg, einen Wechsel der Ueberzeugung voraus zu setzen, durch die Kürze der Zwischenzeit verschlossen zu sein scheint.

## Das Abendmahl.

### § 35.

#### Die Transsubstantiation.

Wenn wir es jetzt versuchen, uns die Abendsmahlslehre Melanthons zu vergegenwärtigen, so ist es nothwendig, den vorliegenden Stoff nach gewissen Gesichtspunkten zu sondern, wenn wir die Gefahr einer unanschaulichen Darstellung vermeiden wollen Wir stellen uns daher zuerst die Frage, in welchem Verhältniß zur katholischen, dann in welcher Beziehung zum schweizerischen Gegensatz hat sich Melanthons Abendmahlslehre entwickelt. Die Lösung der ersten Aufgabe wird sich durch die Beantwortung der drei Fragen vermitteln: welches Urtheil hat Melanthon über die Transsubstantiationslehre, über den Genuß unter einer Gestalt, über den Opferbegriff gefällt?

Ueber das Verhältniß der Melanthonschen Theologie zur Transsubstantiationslehre sind wir nur wenig unterrichtet. Die Abwendung von ihr muß in die Jahre 1520 und 1521 gefallen

*) C. R. I, p. 537—8.

sein. Von da an ist von Melanthon weder die Transsubstantiation gelehrt worden, noch bildet sie die Voraussetzung seiner Lehre vom Abendmahl. Aber wir finden auch keine Polemik gegen dieselbe. Die wenigen werthvollen Aeußerungen über die Transsubstantiationslehre stammen aus dem Jahre 1519 und 1520. Im Jahre 1519 nämlich hatte Melanthon die These aufgestellt, an die Transsubstantiation nicht zu glauben sei nicht häretisch, er war zu diesem Resultat gelangt von der Voraussetzung aus, daß in die Glaubensnorm nur aufgenommen werden dürfe, was auf biblischer, nicht aber, was auf menschlicher Autorität ruhe. Beides nun, jenen Schlußsatz sowohl wie diese begründenden Gedanken, erweist und erörtert Melanthon in einem Briefe an Heß vom Februar 1520. Hier wiederholt er die zur Disputation gestellte These: Quod catholicum praeter articulos, quos scriptura probat, non sit necesse alios credere. Deinde conciliorum autoritatem scripturae autoritate vinci. E quibus fit citra haeresis crimen, non credi transsubstantiationem aut characterem aut similia. Er zählt die Transsubstantiationslehre zu den res incertae et dubiae, die daher auch disputabel bleiben müsse, wie sie es früher gewesen sei. Er stellt sie in die Reihe der neuen Dogmen, der Dogmen von heute, und in Gegensatz zu den Dogmen, welche die hervorragenden Synoden der alten Kirche in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift festgesetzt haben. Er selbst, für seine Person, bringt der Transsubstantiationslehre keine Antipathien entgegen, aber ein Glaubensartikel darf sie nicht sein wollen. Daß der wahre Leib Christi im Abendmahl genossen werde, das ist eine Glaubenswahrheit, nicht aber die Vorstellung über die Art und Weise, wie der Leib Christi mit dem Brode sich verbinde: Memorabilibus veterum synodis citra scripturae suffragium nihil quod sciam decretum est. Hodie transsubstantiatio decreta est. — — Equidem sententiam de transsubstantiatione haud gravatim amplector, sed inter articulos fidei non temere numeraverim. Verum Christi corpus manducari, fidei articulus est: quocunque tandem modo sacrosanctum corpus figuram panis induat.*) Es ist höchst wahrscheinlich, daß die These, die

*) C. R. I, p. 137—146.

hier Melanthon erläutert, die er im Jahre vorher öffentlich erhärtet hatte, einen bestimmenden Einfluß auf Luther ausgeübt hat. Luther hat bekanntlich die ersten Zweifel an der Transsubstantiationslehre in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation geäußert, welche im Juli 1520 erschien, und der Ausdruck seiner Zweifel, die Werthschätzung des bezweifelten Dogmas erinnert auffallend an Melanthons Darstellung. Wie eine Wiederholung der letztern erscheinen Luthers Worte*): „Wenn ich wüßte, daß die Pikarden keinen Irrthum hätten im Sakrament des Altars, denn daß sie glaubten, es sei wahrhaftig Brod und Wein natürlich da, doch darunter wahrhaftig Fleisch und Blut Christi, wollte ich sie nicht verwerfen, sondern unter den Bischof zu Prag lassen kommen. Denn es ist nicht ein Artikel des Glaubens, daß Brod und Wein nicht wesentlich und natürlich sei im Sakrament, welches ein Wahn ist St. Thomä und des Papstes; sondern das ist ein Artikel des Glaubens, daß in dem natürlichen Brod und Wein wahrhaftig natürlich Fleisch und Blut Christi sei. So sollte man dulden beiderlei Seite Wahn, bis daß sie eines würden, dieweil keine Gefährlichkeit daran liegt, du glaubst, daß Brod da sei oder nicht. Denn wir müssen vielerlei Weise und Orden leiden, die ohne Schaden des Glaubens sind.“ Auch die Loci von 1521 bewahren dies zurückhaltende Urtheil. Sie erwähnen die Transsubstantiationslehre nur im Capitel: de humanis legibus und sprechen sich in demselben Sinne wie die früheren Erklärungen aus: „Decretum est de transsubstantiatione panis in corpus Christi in sacramento — idque contra veterum synodorum constitutiones. Quae cum citra certum scripturae suffragium prodita sunt, quid est cur pro certis dogmatis recipiantur.“ **)

---

## § 36.

### Die Abendmahlsfeier unter einerlei Gestalt.

Daß nicht nur das Brod, sondern auch der Wein den Laien gereicht werden müsse, ohne daß der Kirche das Recht genommen

*) Walch, Thl. X, S. 377.
**) C. R. XXI, p. 134.

sei, von diesem Gesetz in Nothfällen zu dispensiren, erklärt Melanthon schon 1522*); daß diese Freiheit nicht den Laien aufgezwungen werden dürfe, sondern vielmehr Schwachen und mangelhaft Unterrichteten zu gestatten sei, ihrem Gewissen gemäß sich auf den Gebrauch einer Gestalt zu beschränken, und daß beide Theile sich gegenseitig dulden sollen, fordern die (ohne Wissen Melanthons veröffentlichten) Visitationsartikel von 1527**).

Die politischen Verhältnisse nöthigten zu einer milden Praxis. Der Genuß des Abendmahls in beiden Gestalten war ein thatsächliches Bekenntniß zur Reformation. Er hatte daher Verfolgung von Seiten der katholischen Obrigkeiten zur Folge, in welcher nicht immer die Protestanten die Treue gegen das evangelische Bekenntniß bewahrten. Schwere Gewissensängste und Verzweiflung hatten sich dann der Schwachen bemächtigt. Deshalb räth Melanthon auf das Dringendste, niemandem eine Verpflichtung aufzuerlegen, zu deren Erfüllung die innere Kraft fehle. Der neue evangelische Gottesdienst solle aus der freien Ueberzeugung der Gemeinden erwachsen, und nur der an den unterscheidenden Handlungen desselben Theil nehmen, welcher die Freudigkeit besitze, für ihre Wahrheit einzutreten***).

Ego sic sentio, infirmis, qui nondum sunt idonei, ut patiantur pro Evangelio, parcendum esse nec cogendos esse, ut utraque specie utantur. Nam aliquoties accidit, ut, qui erant usi, postea capti a suis magistratibus propter infirmitatem professi sunt se peccasse et juraverint se deinceps non esse usuros utraque specie. Ex hac blasphemia inciderunt in extremam desperationem. Itaque quamquam rectum sit, uti

---

*) De missa et de utraque specie 1522. Bindseil, Ph. Mel. epistolae, judicia, consilia, 1874, p. 15. 16: „Lex est uti utraque specie. Lex erat, ne quis nisi consecratus vesceretur panibus propositis. Sicut David de ea lege dispensavit in causa necessitatis, ita nos de lege de utraque specie dispensare possumus in eas necessitates, ut scandali."

**) C. R. XXVI, p. 19: „Doceant, quod, sicut Christus instituit, et utraque specie utantur, itaque sumendam utramque speciem — — — sed tamen, si adhuc aliqui infirmi essent nec satis eruditi, hi sinendi sunt suae conscientiae, ut altera specie tantum utantur."

***) Consilium Febr. 1529. C. R. I, p. 1039.

utraque specie, tamen meum est consilium, ut toleretis istos vestros homines nondum utentes. Dissimulandum est ad hoc peccatum, ne quid accidat deterius, sicut et Apostoli toleraverunt Judaeos fideles, qui per errorem et peccatum utebantur legalibus et urgebant legem. — — Et ut maxime sint inter vos alioqui firmiores, tamen et illis consulo, ne quid ibi faciant novi, ne imbecilles incitentur ad exemplum, qui tamen postea ad crucem ferendam non sint idonei. Omnino cavere debet meo judicio bonus pastor, ne quid imponat oneris infirmis, quod postea desperationem allaturum videatur.

Die Torgauer Artikel von 1530 beschränken sich darauf, mit Schärfe und Bestimmtheit zu erklären: „Diese Gewohnheit, allein eine Gestalt des Sakraments zu nehmen, mag auch ohne Sünde nicht gehalten werden."*) Gelinder redet die Augustana invariata. Sie erweist das Recht des Gebrauchs beider Gestalt, leitet aber davon nur die Erlaubniß, nicht die Nothwendigkeit desselben ab: si qui maluerunt utraque specie sacramenti uti, non fuerunt cogendi, ut aliter facerent cum offensione conscientiae**). „Derhalben hat sich nicht gebührt, derjenigen Gewissen, so das heilig Sakrament nach Christus Einsetzung zu gebrauchen begehrt haben, zu beschweren und zwingen wider unsers Herrn Christi Ordnung zu handeln."***)

Noch leiser tritt die Variata auf. Der Gebrauch beider Gestalt erscheint als ein Zugeständniß der Liebe, welche jede Härte vermeiden will: „Non voluimus contra caritatem duri esse aliorum conscientiis, qui maluerunt integro sacramento uti neque saevitiam ea in re ullam exercendam esse putavimus"†). Dagegen findet sich in den späteren Ausgaben der deutschen Confession nur eine präzisere Fassung gegenüber der ersten††).

*) l. c. XXVI, p. 176.

**) l. c., p. 294.

***) l. c., p. 596.

†) l. c., p. 382.

††) l. c., p. 744—5: „Derhalben haben wir nicht gewußt, Christus Ordnung und Einsetzung zu verbieten und niemand zu beschweren, der das Sakrament nach Christus Einsetzung und Brauch der alten Kirche nehmen wollt."

In einer ganz anderen Tonart redet die Apologie, sowohl die prior als auch die altera. Besonders die letztere tritt mit Mannesmuth und Entschiedenheit für das Recht des Gebrauchs beider Gestalt ein und richtet Worte voll Zorn und Eifer gegen die Vertheidiger der Kelchentziehung. Apologetisches und Polemisches wird in herbem Tone, in erregter Stimmung vorgetragen*). Das werden wir begreifen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß in den Verhandlungen, welche im August 1530 zu Augsburg zwischen protestantischen und katholischen Theologen stattgefunden hatten, die Frage über den Gebrauch beider Gestalten zu den wenigen Punkten gehört hatte, welche die Erfolglosigkeit des Einigungsversuchs bedingten.

An dem Recht des Brauchs beiderlei Gestalt hat also Melanthon immer festgehalten; daß er eine Pflicht sei, das hat er im Augsburgischen Bekenntniß nicht zur Geltung gebracht, wohl aber vorher und nachher.

So enthält die refutatio abusuum coenae domini, die zuerst 1540 erschien, eine sehr energische Widerlegung der Kelchentziehung. Sie hebt hervor, daß dieselbe eine Verletzung des Testaments Christi enthalte und seinen Ordnungen widerspreche. Die christliche Freiheit aber dürfe nie die Schranken der göttlichen Bestimmungen überschreiten. Die Berufung auf die Möglichkeit einer Verschüttung des Weines sei unstatthaft, denn nicht die Elemente, sondern die Akte bildeten das Sakrament: „sacramenta sunt actiones ipsae — sacramentum est, id quod homini in ecclesia porrigitur, non in quod rodunt mures aut quod destillat“. Das höchste Maß der Schamlosigkeit erreiche aber die Begründung der Kelchentziehung durch die Betonung der Würde des Priesterthums: „O singularem impudentiam — ut amplificent dignitatem sacerdotum dicunt, his relinquendum esse integrum sacramentum, laicis vero tantum partem dandam“**). Eine seelsorgerliche Berathung, die unter eigenthümlichen Voraussetzungen auch vom Gebrauch beider Gestalten dispensirte, war dadurch nicht ausgeschlossen.

---

*) C. R. XXVII, p. 291—2. 595—7.
**) C. R. XXIII, p. 695—708.

So schreibt Melanthon 1535 an einen Hauptmann*): „Dieweil Christus beide Gestalten geordnet zu geben, soll ein Christ wissen, daß solches also geordnet ist. Aber dieweil dieses eine ceremonia und äußerlich Werk ist, so hat es in vielen Sachen eine dispensatio; als exemplum, ein Christ in einem Lande, da er nicht beide Gestalt haben möchte, mag sich gebrauchen der einigen Gestalt. Ich will E. E. ein Exempel erzählen, was sich dieß Jahr zugetragen. Zu Delitzsch ist einem armen Weib Weg (d. h. den Ort zu verlassen) geboten, die Kinder gehabt und einen Mann, dem doch nicht Weg geboten, denn er hat die alte Weise gehalten. Nun war er nicht zufrieden, daß das Weib weg sollt. Da hab ich gerathen, sie sollte bei dem Mann und Kindern bleiben und sollt dieses Werk höher achten, denn beide Gestalt. Denn Gott will mehr haben Lieb, denn Opfer. Matthäi am 9ten. Sie ist diesen Dienst ihren Kindern schuldig gewest, dazu sie Gott mehr verpflichtet hat denn zu Ceremonien. In diesem und viel mehr Fällen rath ich also und will, ob Gott will, in solchem Fall nicht anders rathen. So einer in einer Pfarr ist, da er nicht beide Gestalt haben mag, will ich nicht rathen, daß er von Weib und Kindern laufe und die Verpflichtung zur ceremonia höher achte; denn es heißt: misericordiam magis volo, quam sacrificium. So mag auch einer zufrieden sein mit einer Gestalt, da ihm in seiner Pfarre nicht beide wird gereicht, und der Fehl an ihm nicht ist. Denn man christliche Freiheit wohl verstehen [soll] und im Fall der Liebe und Noth gebrauchen." So ertheilte er auch 1537 dem Freiburger Hofprediger Schenk den Rath, Schwachen im Glauben unter einer Gestalt das Abendmahl zu reichen. Dies Gutachten veranlaßte Schenk zu einer Denunciation Melanthons bei dem Hof, in Folge deren eine Untersuchung veranstaltet werden sollte, für die allerdings noch andre Objecte der Anschuldigung vorlagen. Schenks Anklage erhielt die Formulirung, Melanthon lehre, „daß die Leute wohl sicher und ohne Beschwerung der Gewissen möchten das Sakrament in einer Gestalt empfahen, die unter den Tyrannen wohneten, welche es in beider Gestalt zu geben und zu nehmen nicht gestatten wollten, da

*) C. R. II, p. 85—86.

doch viel Leute sich lieber von ihren Gütern hätten verjagen lassen*).

Anders beantwortet Melanthon dieselbe Frage 1556 in den „Fragen von eilf streitigen Religionsartikeln, so auf Befehl K. Maximiliani II. seiner Majestät Hofprediger an Philippum Melanthonem gelangen lassen". „Wo Personen sind, die rechten Brauch gelernet haben, und werden durch unrechte Gewalt daran verhindert, ist erstlich dieser Rath, daß besser ist, sie enthalten sich eine Zeit lang ganz vom Brauch des Sakraments, denn daß sie mit bösem Gewissen einen Theil nehmen." Offenbar spricht sich hierin eine stärkere Antithese gegen die Kelchentziehung aus. Aber sie hindert nicht, daß er auch jetzt noch Schwachen Dispensation ertheilt, denn anders können doch wohl die Worte, die darauf folgen, nicht verstanden werden: „Wo nun dieser Rath von wegen der Verfolgung nicht statthat, sollen die Personen, die noch nicht genugsam unterrichtet oder die Verfolgung nicht ertragen können, verständiger christlicher Beichtväter Rath haben, daß sie nicht etwas anfahen und hernach wiederum zurücke fallen"**).

Luther hat denselben Standpunkt in dieser Frage eingenommen wie Melanthon, nur daß er nie so zaghaft das protestantische Recht zur Geltung zu bringen gesucht hat, wie jener. Auch das ist Luther eigenthümlich, daß er eine Kategorie von Halsstarrigen ins Auge faßt, die sich nicht belehren lassen wollen, und denen das Abendmahl überhaupt entzogen werden solle***).

---

## § 37.

### Das Opfer.

Schon die Themata circularia von 1519 bestreiten, daß die Messe ein Opfer sei (Th. 10), und die Propositiones de missa von 1521 erneuern dies Bekenntniß. Es giebt nur ein ver-

*) C. R. III, p. 366.

**) C. R. VIII, p. 719.

***) Liturgik der Ref., Bd. I, S. 293—4, das Bedenken Luthers, welches in den Unterricht der Visitatoren später einverleibt wurde.

söhnendes Opfer, das Opfer Christi, und dem Christen ist nur ein Opfer auferlegt, die Tödtung des alten Menschen. Ist nun die Thätigkeit des Geistlichen in der Messe überhaupt nicht durch den Begriff des Opfers bestimmt, so haben auch nicht die hier von ihm vorgetragenen Gebete mittlerischen Werth. Sie haben keinen Vorzug vor den Gebeten des Laien. Denn alle Christen sind Priester und haben als solche Anspruch darauf, die beiden priesterlichen Funktionen, der Selbstdarbringung und des Gebetes, zu vollziehen (These 30. 37. 38. 61—63). Die Schrift de missa et de utraque specie von 1522 verwirft das Meßopfer, weil es dem Wesen des Neuen Bundes, der Gerechtigkeit des Geistes, widerstreite. Das judicium von 1526 spricht sich ebenfalls gegen die Anwendung des Versöhnungsopfers auf die Messe aus, setzt sich aber dann mit einem Versuch auseinander, auf andre Weise der Messe den Opfercharacter zu erhalten. Die Vertheidiger desselben stellten nämlich die Behauptung auf, die Messe sei eine von Christus eingesetzte Ceremonie, in welcher sich die Danksagung für sein Leiden darstellen solle. Ein solches Werk der Danksagung müsse täglich gefeiert werden, und bedürfe es daher eines Priesterthums. Die Analogie des Alten Testamentes, des levitischen Opfers und Priesterthums, müsse hier maßgebend sein. Widerstritt diese Ansicht auch nicht in einem solchen Maße, wie die Vorstellung von der Messe als einem Versöhnungsopfer, dem christlichen Bewußtsein, so erschien doch auch sie Melanthon unhaltbar. Denn aus dem Bedürfniß der Danksagung lasse sich nicht die Nothwendigkeit eines dazu ausschließlich qualifizirten priesterlichen Standes ableiten. Die Danksagung des Laien sei dieselbe wie die des Priesters. Ferner sei eine Danksagung doch nur werthvoll, wenn sie vom Danksagenden selbst ausgehe, nicht von einem andern. Und wie kalt müsse eine Danksagung sein, die von gemietheten Personen vollzogen werde, welche sie unwillig, und nur im Interesse des Geldgewinnes, feiern. Die Analogie des Alten Testamentes dürfe hier nicht herbeigezogen werden, denn das Volk Israel war vom Recht des Opferns ausgeschlossen, dem Volk der Christen aber stehe es zu, den Leib des Herrn zu genießen und dann doch auch gewiß zu opfern. Die Kommunion der Laien sei ein Beweis, daß das Abendmahl nicht vom Herrn zu einem nur von

einem gewissen Stande zu vollziehenden Werke bestimmt sei. Sodann müsse erwogen werden, daß überhaupt Christus, nachdem er sich einmal als Opfer hingegeben, nicht mehr Gegenstand des Opfers werden könne. Im Abendmahl liege auf der Seite Christi das Geben, auf unsrer Seite das Empfangen. Unser Opfer sei nur Glaube und Bekenntniß.

Von dem hier characterisirten Standpunkt aus, fährt nun Melanthon fort, lasse sich nicht die Nothwendigkeit der Privatmesse ableiten. Und das ist der Schwerpunkt, die letzte Tendenz seiner Argumentation. Sie ist aber doch nur das unmittelbare Object des Angriffs. Mittelbar wendet er sich gegen das spezifische Priesterthum. Deshalb ist ihm der wichtigste Grund, der schlagendste Beweis gegen die Richtigkeit der gegnerischen Meinung, daß, wenn die Messe ein Akt der Danksagung sei, die Nothwendigkeit eines besondern priesterlichen Standes wegfalle, denn die Dankbarkeit der Priester sei ja keine andre als die der Laien. Damit schwinde aber auch die Nothwendigkeit der Privatmesse, so wie dann die ärgsten Mißbräuche, die käuflichen Messen, die Messen für die Todten, die Messen zur Abwehr von Krankheiten, von Gefahren auf Reisen und bei andern irdischen Angelegenheiten aufhören würden.

Wir sehen, der Herzschlag seiner Argumentation ist der Herzschlag des reformatorischen Protestantismus überhaupt, die Idee des allgemeinen Priesterthums und der in ihr wurzelnde Protest gegen ein spezifisches Priesterthum, diese Quelle der moralischen Herabsetzung, religiösen Bindung, sozialen Unterdrückung und finanziellen Aussaugung der Gemeinde.

Darin wurzelt die energische Zurückweisung auch dieser gleichsam verschämten Restitution des Opferbegriffs. Nennt er sie wohl eine opinio aliquanto tolerabilior, welche von der evangelischen Anschauung nur ein discrimen subtile scheide, so kämpft er doch gegen sie mit Eifer. Denn nicht bloß sei sie nicht im Stande, die Gewissen zu trösten, sondern überhaupt nicht ernst gemeint, sonst müßten die mit ihr nicht in Einklang stehenden Mißbräuche aufgehoben werden, sie solle vielmehr nur einen Vorwand hergeben, diese zu konserviren. Deshalb beschäftigt sich Melanthon mit dieser Theorie so eingehend, er stellt ihr die Alternative, ent-

weder mit dem spezifischen Priesterthum zu brechen oder in der Messe ein Sühnopfer zu sehen. In der Frage nach dem spezifischen Priesterthum scheiden sich die Wege des Protestantismus und Katholizismus.

Während die eben besprochne Schrift in der Messe auch nicht ein Dankopfer erkennen will, tragen die Loci von 1535—41 kein Bedenken, ein solches in derselben zu erblicken. Aber freilich gehen sie auch von einem andern Gesichtspunkt aus und treten insofern mit der früheren Behauptung in keinen Widerspruch. Melanthon hatte dagegen protestirt, daß die Messe ein Dankopfer sei, das vom Priester täglich dargebracht werden müsse und Christum zum Objecte habe. Hier aber sieht er in dem Akt und in der Feier der Kommunion ein Dankopfer, gleichwohl ob es Laien oder Priester sind, welche die Kommunion begehen. Und nicht Christus ist das Object des Opfers. Der in der Feier sich darstellende Glaube des Kommunicirenden ist ein Opfer, ein Opfer des Lobes und der frommen Verehrung. Die mit dieser Feier nothwendig verbundne Danksagung und das in ihr sich bezeugende Bekenntniß des Glaubens, das sind die Dankopfer, welche das Evangelium zuläßt.

Ganz denselben Standpunkt, welchen das judicium von 1526 behauptet, nimmt auch das Gutachten von 1540 de pace facienda cum episcopis ein. Es hat dieselbe Tendenz, den verdeckten Opferkultus, welcher unter dem Titel des Dankopfers eingeführt werden sollte, zu entlarven und die Identität desselben mit dem Sühnopfer aufzuweisen. Das entscheidende Gewicht gegen diese Theorie lag in der Festhaltung des Meßkanons, welcher ja das Sühnopfer voraussetzt. Wir heben aus diesem Gutachten besonders hervor die von großer Besonnenheit und von evangelischer Reinheit zeugende Forderung, daß, selbst wenn das Abendmahl ein Dankopfer wäre, was, wie wir gesehen haben, Melanthon von verschiednen Standpunkten aus bejaht und verneint, es doch nicht als Dankopfer gefeiert werden solle, weil es von Christus so nicht eingesetzt sei. Christus habe es als einen Dienst, aber nicht als ein Opfer gestiftet. Denselben Standpunkt vertritt die refutatio abusuum coenae domini, die wohl in derselben Zeit verfaßt ist*).

---

*) C. R. XXIII, p. 707—20.

Einen neuen Anlaß, den Opferbegriff zu erörtern, gab das liber Ratisbonensis von 1541. Es ist bekannt, wie in dieser Schrift der Katholizismus sich dem Protestantismus in einem Maße, wie sonst nie wieder, genähert hat und ernstlich bedacht gewesen ist, die kirchliche Lehre vom Standpunkt des Evangeliums aus umzubilden. Sehen wir, wie sie das Meßopfer zu rechtfertigen sucht. Sie bekennt, daß der Kreuzestod Christi das ausreichende Gott gefällige Opfer für die Sünden der ganzen Welt ist. Dieses Opfer hat bleibenden Werth, und die Kirche stellt es daher im frommen Gebet des Glaubens vor das Angesicht des Vaters. Das Opfer ist also repräsentativ. Da nun ferner Christus im Kreuzestode die ganze Menschheit Gotte darbrachte, so bringt nun sich selbst die Kirche in Christo dar. Sie opfert sich aber als eine Totalität und schließt daher in sich alle Glieder, lebende wie gestorbne, Heilige wie noch der Reinigung Bedürftige, welche im Glauben stehen und durch den Glauben sich befähigt haben, die segensreiche Wirkung einer solchen Fürbitte zu empfangen. Ferner ist das Meßopfer ein Lobopfer, ein Opfer des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Danksagung, des Bekenntnisses, und macht diese Akte der Frömmigkeit kräftiger und wirkungsvoller. Endlich ist das Meßopfer auch unter der Voraussetzung ein Opfer zu nennen, daß, wie es in der alten Kirche geschah, die Gemeindeglieder Gaben darbringen, aus denen theils die Elemente für das Sakrament gewählt, theils Almosen den Armen gespendet werden, und in denen sie es als durch ein äußeres Symbol bezeugen, daß sie sich ganz dem Herrn hingeben.

Werde so der Meßkanon verstanden, so könne er kein Bedenken erregen, es müsse nur die abergläubische Meinung bekämpft werden, daß das Opfer jemandem Heil bringe, dem lebendiger Glaube, Frömmigkeit, Gebet fehle.

Auch über die Privatmesse wurde so geurtheilt, daß die Protestanten wenigstens vorläufig befriedigt sein konnten. Das Regensburger Buch forderte für die Privatmesse, welche sich auf die geistige Kommunion der Gemeinde beschränke, Duldung, gestattete dagegen den Protestanten keine Messe zu halten, mit der nicht eine Laienkommunion verbunden sei.

Dieser Apologie des Opferbegriffs kam Melanthon in der

Schrift de sacramento et missa von 1541 insofern entgegen, als er, wie früher auch schon, in der Messe ein Dankopfer sah, und zwar nicht in einem einzelnen Theile, sondern in der ganzen Aktion. Dagegen wies er mit aller Entschiedenheit die Formel zurück: offerimus tibi filium. Sie stimme weder mit den Evangelien noch dem Sprachgebrauch der alten Kirche. Christus hat sich für uns dargebracht. Und auf diesem Opfer ruht unsre Zuversicht. Aber es ist nicht unsre Sache, Christum darzubringen. Und wie er so den Opferbegriff im römischen Sinn entwurzelt, protestirt er auch gegen die darauf begründete Application für andre. Die Abendmahlsfeier ist ein Lob- und Dankopfer, das erkennt Melanthon an, aber eine Koncession darüber hinaus will er nicht gemacht wissen.

Die Artikel der Protestanten, welche, von Melanthon verfaßt, dem Kaiser übergeben wurden, erneuerten nur die hier ausgesprochnen Gedanken. Melanthon verzichtete auf eine eingehende Widerlegung der gegnerischen Theorie; er wußte, daß diese spekulativen Ideen wohl von einer kleinen Zahl Gebildeter getheilt werden konnten, daß aber die große Masse, so lange nicht der Meßkanon verändert, der Opferbegriff auf das Lobopfer beschränkt und die Privatmesse beseitigt worden sei, bei den gegenwärtigen Vorstellungen von einem Sühnopfer, welches als opus operatum wirke, werde stehen bleiben müssen. Er zog sich daher auf die unmittelbar biblische Lehrweise zurück.

Das Augsburgische Interim von 1548 nöthigte ebenfalls auf den Opferbegriff das Augenmerk zu lenken. Das liber Interim hatte freilich im Meßopfer nicht ein Sühnopfer gesehen, wohl aber ein Gedächtniß und eine Aneignung des Sühnopfers Christi. Und insofern trug auch Melanthon im judicium I kein Bedenken, seine Befriedigung über diese Erklärung auszusprechen, ohne seinen Argwohn zu verschweigen, daß im Hintergrunde eine Verletzung der evangelischen Wahrheit sich verberge. Indessen hatte Melanthon das Interim genauer gelesen und gab nun im judicium II ein eingehenderes Gutachten ab, in welchem er auch gegen die Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl überhaupt ernstlichere Einwendungen erhob. Es sei ein vierfacher Irrthum darin enthalten. Erstens werde ein äußeres Opfer

dargebracht, vom Priester vollzogen, dessen Object Christus sei. Sodann werde behauptet, daß dies äußere Opfer von Christus eingesetzt sei und eine Applikation des Verdienstes Christi enthalte, und endlich verbinde sich mit dem Opfer die Anrufung der Heiligen und die Meinung, daß es auch den Verstorbenen zugute kommen solle. Diesen Irrthümern gegenüber erklärte Melanthon, daß Opfer keine Applikationen seien, daß die Applikation vielmehr durch den Glauben im Brauch der Sakramente geschehe. Es habe auch ein solches Opfer keinen Schriftgrund, es stehe im Evangelio kein Wort, daß der Priester opfern solle, auch nenne Paulus das Sakrament kein Opfer. Und daher sähen die Evangelischen wohl in der Messe ein Opfer, aber nicht in einem einzelnen äußeren Thun, sondern in der ganzen Handlung.

Eine diesen Gegenstand sehr ausführlich darlegende Denkschrift übergab Melanthon auf dem Konvent zu Jüterbog. Er erörterte hier die katholische Theorie sehr genau und richtete gegen dieselbe erfolgreiche Angriffe. Es wird der Werth des Opfers Christi beschränkt, sagte er, wenn es nicht Heil bringt, ohne daß es durch das Meßopfer angeeignet wird. Ferner, was bedarf es der Heilsaneignung durch gläubige Kommunion, wenn sie durch fremdes Opfer sich vollzieht. Wie ist es zu erklären, daß, wenn das Opfer den wichtigsten Theil der Messe bildet, die Einsetzung Christi dasselbe nicht erwähnt, und wie thöricht ist es, was die Einsetzung Christi fordert, den gläubigen Genuß als etwas Untergeordnetes anzusehen. Es könnten aber auch alle Opfertheorien des Katholizismus, wie sehr sie sich bemühten, das evangelische Bewußtsein nicht zu verletzen, nicht ernst gemeint sein, so lange der Meßkanon unverändert bleibe. Und so wendet sich die Polemik Melanthons schließlich wieder gegen diesen. Als ganz besonders anstößig hebt sie mit Recht hervor, daß er so oft bitte, Gott möge dies Opfer annehmen, somit gleichsam für den Sohn Gottes bitte. Enthalte er doch sogar die Bitte, es möge dies Opfer von den Engeln vor Gott gebracht werden. Es ist sodann die Applikation für andere, durch welche der Meßkanon das Opfer zum Sühnopfer macht, welche den Protest Melanthons hervorruft. Dem Meßkanon aber eine andere dem evangelischen Glauben entsprechendere Deutung zu geben, sei durch den Wortlaut desselben verboten

und nur einer lügnerischen Sophistik möglich, die am wenigsten bei gottesdienstlichen Handlungen Platz greifen dürfe.

So bewahrte Melanthon in schwerer Zeit die evangelische Wahrheit und trat mannhaft für sie ein.

Ueberblicken wir die mannichfachen Erörterungen des Opferbegriffs, zu welchen die Einigungsversuche des Regensburger und Augsburger Interims Melanthon nöthigten, so läßt sich nicht läugnen, daß zwischen der katholischen Apologie und der protestantischen Polemik theilweise eine formelle Inkongruenz stattfindet. Erstere, wenigstens im Regensburger Buch, kämpft mit den Waffen der Spekulation, letztere wehrt mit dem Schilde einer nüchternen Verständigkeit den Angriff ab. Aber dies war auch der rechte Weg, den Melanthon einschlagen mußte. Die katholische Theorie war eine Umdeutung des Meßkanons, welche dem Wortlaut desselben nicht völlig entsprach, zum Theil offenbar widersprach. So lange daher der Meßkanon unverändert bestand, hatte jene Theorie keinen objectiven Werth. Deshalb ließ sich Melanthon nicht näher auf sie ein; was er ihr aber entgegenhielt, mußte ihr Fundament erschüttern. Es läßt sich in den drei Sätzen zusammenfassen: 1) Ein Opfer ist keine Applikation, da diese durch gläubiges Empfangen des Sakraments geschieht; 2) das Meßopfer steht und fällt mit dem opus operatum und dem spezifischen Priesterthum; 3) das Meßopfer hat keine biblische Basis. Melanthon hat im Kampf gegen das Meßopfer die protestantischen Prinzipien unversehrt festgehalten und keine Zugeständnisse an den Katholizismus gemacht. Daß Luther, vermöge des ihm eignen spekulativen Sinnes, sich mit der Anwendung eines evangelisch modifizirten Opferbegriffs auf das Abendmahl mehr befreunden konnte, haben wir früher gesehen*).

1) Themata circularia 1519. C. R. I, p. 126, Th. 10: Ergo missa non est sacrificium.

2) Propositiones de missa 1521. C. R. I, p. 479 bis 481.

P. 30: Sic nec missa sacrificium est. 37: Unica oblatio pro peccatis nostris Christus est: praeter hunc nulla est ex-

*) Liturgik der Reformatoren I. S. 201. 213—4.

terna oblatio novi testamenti. 38. In Christo mortificatio vetustatis nostrae sacrificium est et oblatio. 61. Orationes sacerdotis in missa nihil praestant laici orationi. 62. Omnes enim sacerdotes sumus. 63. Nec aliud est sacerdotium quam jus orandi seu interpellandi deum et offerendi deo.

3) De missa et de utraque specie 1522. Ph. Mel. epistolae ed. Bindseil, p. 16:

Novum testamentum nihil est nisi justitia spiritus. Rom. 15. Matth. 24. Jer. 31. Ergo tollendum est, quidquid adversatur justitiae spiritus. Caetera libera sunt. Missarum opinio, quod sacrificium sint, adversatur justitiae spiritus.

4) Judicium de missa et coelibatu 1526. C. R. I, p. 841—3.

Sic disputant, missam esse opus bonum, Deo a nobis exhibendum ad gratiarum actionem, non ad promerendam gratiam vivis et mortuis. — Judicant hanc ceremoniam institutam esse a Christo in gratiarum actionem pro passione, ut cum Romae instituebantur ludi ad declarandam gratitudinem erga cives bene meritos. Tale opus judicant esse missam. Et cum gratiarum actio sit bona, colligunt bonum esse, ut id opus vel ab universis vel a singulis saepe fiat, sicut prodest eleemosynas saepe largiri universos aut singulos. Huc afferunt sacrificia Levitica. Sicut in lege erat juge sacrificium, ita oportet, inquiunt, quotidie celebrari missam, et sicut in lege fuit certus ordo ad sacrificandum institutus, ita disputant, certum ordinem in ecclesia esse constitutum, non ad ministerium verbi, sed ad missas celebrandas. Nam ministerium verbi ad diaconos rejiciunt. Hic ratiocinantur, privatas missas debere monere, quod bonum sit conducere certas personas, quae sic agant gratias deo. Si hanc opinionem sequuntur episcopi, tamen oportebit magnam missarum partem aboleri, videlicet missas pro mortuis et alias multas venales missas, quae fiunt propter certas res, propter morbos, propter pericula itinerum ac civilium rerum — — — — et ut maxime hanc opinionem receperint episcopi, tamen non poterunt privatas missas

per eam defendere. Si tantum est gratiarum actio, quid dicent interesse inter communionem presbyteri et laici? Quid opus erit pluribus sacerdotibus? Si plures laici accipiunt sacramentum a pastore, tantundem boni erit, quantum esset, si singuli presbyteri celebrarent. Quid opus est, facere ordinem peculiarem ad missas, cum gratiarum actio tantum agenti prosit, nihil pertineat ad alios, nihil mereatur. Item frigida est gratiarum actio, quae fit per tales personas, quae reditu conducuntur, et propter reditus celebrant, et celebrant inviti. Quomodo huc convenit exemplum legis Mosaicae. Ibi non licuit populo sacrificare. At nunc vident adversarii praeberi laicis corpus domini, nisi forte dicant, sacrificium seu oblationem aliud esse quam ipsam manducationem. Quamquam autem haec — opinio sit aliquanto tolerabilior priore et fortasse habeat auctores multos, tamen nondum docet de vero usu coenae. Multae autem rationes colligi possent ad confutandam hanc opinionem, sed nunc sic amat eam mundus, ut videatur non posse extorqueri hominibus. Afferam tamen unam atque alteram rationem. Si coena est sacrificium, quod a certo ordine hominum fieri dicitur, ergo laici non debebant participare. Nunc laici participant non secus ac sacerdotes. Ergo non est opus institutum, ut tantum a certo ordine fiat. Non est igitur sacrificium, quod oporteat in ecclesia a certis personis praeter populum et pro populo fieri, sicut in lege sacrificia fiebant a certis personis, quibus nullo modo participabat populus. Secundo omne sacrificium externum est oblatio. corpus Christi non offertur in coena domini, sed est semel oblatum, ut ad Hebraeos scriptum est. Ergo coena non est sacrificium. Quod autem corpus domini in coena non offeratur, probant etiam verba coenae: accipite, comedite etc. Item: hic est calix novum testamentum, id est nova promissio. Sacrificia et oblationes sunt res nostrae, quas deo reddimus. Hic autem non damus Christo, sed accipimus ab eo. Non igitur servatur natura sacrificii vel oblationis. Tertio sola fides et confessio est gratiarum actio, sicut scriptum est: per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper deo, id est, fructum labiorum confitentium nomini ejus.

5) Loci 1535—1541. C. R. XXI, p. 481—4.

Nunc reliqua sunt sacrificia eucharistica, quae vocantur sacrificia laudis, praedicatio evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, immo omnia bona opera sanctorum. Haec sacrificia non sunt satisfactiones pro facientibus vel applicabiles pro aliis, quae mereantur eis ex opere operato remissionem peccatorum seu reconciliationem. Itaque praeter unum sacrificium propitiatorium, scilicet mortem Christi, caetera sacrificia in novo testamento tantum sunt εὐχαριστικά. — Est — insignis consolatio Christianae mentis scire, quod omnia bona opera et omnes afflictiones sint sacrificia, id est, opera deo placentia et quibus deus sibi honorem haberi pronuntiat. — Caeterum unius operis possunt esse plures fines. Coena domini utimur tamquam sacramento, quatenus est testimonium, quo erigitur fides. Deinde haec ipsa fides cum externo opere est quoddam sacrificium, quia deus pronuntiat hanc fidem et talia exercitia in novo testamento esse sacrificia laudis et esse cultus. Ita et haec ipsa obedientia spiritualis fit quoddam sacrificium, quo tribuitur Deo honos, quem requirit et approbat. Deinde cum hac fide necessario conjuncta est gratiarum actio pro summo illo beneficio et nobis et universae ecclesiae collato, unde et nomen est εὐχαριστίας. Praeterea idem opus et confessio est; nam ostendimus nos credere evangelio et invitamus nostro exemplo alios. Haec omnia sunt sacrificia εὐχαριστικά. Ideo veteres hanc ceremoniam appellarunt sacrificium. — — — Tantum enim propitiatorium sacrificium Christi fuit applicandum pro aliis; caetera sacrificia nostra, quae sunt εὐχαριστικά, ita prosunt facientibus, sicut quodlibet proprium bonum opus facienti prodest, nec sunt applicanda, ut mereantur aliis remissionem peccatorum.

6) De pace facienda cum episcopis 1540. C. R. III, p. 933 sq.

„Daß wir die Meß mit ihrem Kanon, das ist, mit ihrer Oblatio und Applicatio, nicht können willigen oder zulassen — — denn es ist öffentliche Idololatrie und Abgötterei, wie in Israel Baal oder andere gewesen. — Sakramente außer ihrem einge-

setzten Brauch sind nicht Sakrament; denn Gott wirket mit keinem Werk, dabei er nicht zugesagt da mitzuwirken; wie er nicht will an Bilder gebunden sein. — — — Also ist es auch in der päpstlichen Meß. Dieweil kein Befehl ist zu opfern und zu appliciren, so ist's gewiß nicht mehr Sakrament. — Zum Andern ist öffentlich, daß die Applicatio stracks ist wider die Lehre vom Glauben. Sie sagen, dieses Werk des Priesters verdiene Vergebung der Sünden Todten und Lebendigen. Das ist zuwider diesem Artikel: durch eignen Glauben haben wir Vergebung um Christi willen, ohne unser Werk oder Verdienst. Zum Dritten, so ist das Opfer für die Sünde eine Gotteslästerung; denn allein Christus selbst hat dieses Opfer ausgerichtet durch seinen Tod. So man nun in ihren Kanon williget, so helfen wir solche Abgötterei und Gotteslästerung alle stärken. Dagegen wird bei den Naseweisen das Glossiren angehen und werden sagen: es soll nicht die Meinung haben forthin mit der Meß, man soll die Applicatio fallen lassen und soll diesen Verstand von der Meß lehren, nämlich, daß dieses Werk geschehe nicht für andere, sondern sei eine Danksagung, als so man Psalmen lesen wollte. Wie nun gut ist, etliche Psalmen sprechen zur Danksagung, also sei dieses Werk der Meß gut als ein Gedächtniß Christi und Danksagung anstatt gemeiner Kirchen. Exemplum. Im alten Testament ist ein täglich Opfer gewesen; das hat Gott geordnet nicht zu Vergebung der Sünden, sondern als eine Danksagung, und hat gedienet dazu, daß das Volk eine tägliche Erinnerung hätte; ist also gewesen gratiarum actio und paedagogia, dazu denn Ceremonien dienen sollten, ut sint signa docentia et invitantia affectum. Für ein solch gut Werk und Danksagung sollte auch die tägliche Messe gehalten werden, wie sie denn verstanden gewesen von Irenäo, Augustino und vielen andern.

Antwort. Dieses ist die fürnehmste Subtilität und ist nicht ohne. Es ist eine menschliche Weisheit, die sich also verirret, so sie die Ceremonien des alten Testaments gegen den Sakramenten hält, und werden viele in allen Nationen durch diesen Schein verführt, wie wir vielfältig erfahren. Und ist dagegen dieses zu reden. Wenngleich das Sakrament eine solche Danksagung wäre, so sollen doch die Menschen die Ordnung und Form nicht ändern,

die Christus hat eingesetzt, also nämlich, daß kein Opfer gehalten werde und allein ein Dienst sei, andern zu reichen. Dies ist die Form in der Apostel Schrift geordnet, von der soll man nicht weichen, 1 Kor. 11.

Zum Andern, diese ihre Glosse ist wider den Kanon, darum muß die Glosse vergeblich sein, oder der Kanon muß weggethan werden. Wollen sie aber den Kanon erhalten, so ist doch öffentlich, daß diese Glosse ein erlogner Schein und Betrug ist, und bleibt also ihre Meß Abgötterei und Gotteslästerung. — — Zum Dritten ist die Regel zu merken: Menschen sollen nicht Gottesdienst ohne Gottes Wort und Befehl anrichten. So man nun dieses Werk anrichtet, daß also ein besonderer Stand sei, Meß zu halten, so wird dieses Werk dafür gehalten, als sei es anders denn der Laien Kommunion und muß ein sonderlicher Gottesdienst sein in der Kirchen. Das ist nun einen sonderlichen Gottesdienst anrichten, welches ernstlich verboten. Und aus diesen vermeinten Ursachen und Unterschied folgen andere große Gotteslästerungen, wie zuvor geschehen. Da man dafür gehalten, die Meß sei ein besonderer Gottesdienst, den die Laien nicht könnten thun, ist gefolget die applicatio, daß es ein Werk sei, das die Priester müssen für gemeine Kirchen thun. Zum Andern, damit es nicht ungewiß würde, haben sie weiter dazu gesetzt: es verdiene ex opere operato. Diesem Irrthum folgen sie auch unvermeidlich. So man hält, daß dieses Werk eine gemeine Danksagung sei, folget alsbald, damit sie nicht vergeblich sei, muß sie gelten ex opere operato. Und halten die Pfaffen Meß als ein Spektakel, als man eine tragoediam von Julii Tode gespielt hat, und denken, es sei ein gut Werk und Gottesdienst ex opere operato. Nun ist im Evangelio keine ceremonia ex opere operato ein Gottesdienst, ja es verwirft allen solchen heidnischen Wahn. Darum soll man nicht solche Werke anrichten, noch von der Ordnung Christi weichen und einen besondern Dienst erdichten. Also ist allezeit idololatria in der Welt angegangen.

Zum Vierten, so werden sie in dieser Spektakelmeß ohne Zweifel die Oblatio nicht abthun. Nun gebühret niemandem Christum zu opfern, denn ihm selbst. Dieweil denn das Sakrament abermals verkehret wird mit dem Opfer, mit der Spek-

takelmeinung ex opere operato, so ist's eitel öffentliche Abgötterei, darin niemand willigen kann, sondern jedermann ist sie zu strafen schuldig. Es sind auch die Potentaten schuldig, solche Abgötterei zu verbieten und abzuthun.

Zum Fünften, alle Ceremonien des alten und neuen Testaments sind todte Werk ohne Glauben; Joh. 4: „Die rechten Anbeter werden den Vater anrufen im Geist und Wahrheit." Und ob es gleich todte Werk waren, mußte man sie im alten Testament gleichwohl halten, da sie geboten als eine äußerliche Zucht; aber im neuen Testament sollen sie nicht ohne Glauben gehalten werden. Darum soll man's fürnehmlich halten für Zeichen, damit Gott gegen uns handle und bezeuge, daß er uns annehme. Von solcher Gedächtniß seiner Gnaden gegen uns redet Christus, da er spricht: Das Blut zu meinem Gedächtniß, das ist, zu gedenken, daß ich für euch gestorben, euch erlöset, euch annehmen, erhören, helfen will. Diese Uebung des Glaubens gilt nicht für andere, kann auch nicht für andere gehalten werden oder an eine tägliche Gewohnheit gebunden sein. Darum muß die Ceremonia frei gelassen werden und kann nicht ein täglich Werk daraus gemacht werden, ist auch kein Unterschied unter der Laien und Priester Kommunion, sondern ein jeder soll sich nach seiner Gelegenheit hiemit trösten, wie St. Paulus spricht: ein jeder soll sich selbst prüfen. Darum soll man nicht Unterschied machen zwischen der Laien und Priester Kommunion, man soll auch nicht jemand eine gewisse Zeit solche Werke zu halten auflegen.

7) Liber Ratisbonensis 1541. C. R. IV, p. 228 sq.

In ea (missa) — deo quatuor spiritualiter offeruntur. Initio enim Christus, qui se ipsum patri in mortali corpore cruentam, sufficientem et bene placentem pro totius mundi peccatis hostiam cruci affixus obtulit. Idem ille in missa (quae est omnium sacrorum sanctissima actio et publicum in ecclesia ministerium) totius ecclesiae nomine repraesentativo sacrificio eidem deo patri immolatur. Quod certe fit, cum ecclesia illum ejusque verum corpus et sanguinem deo patri pro totius mundi peccatis pia prece sistit. Nam etsi oblatio illa in cruce semel facta transiit non reiterabilis, victima tamen

ipsa immolata perpetua virtute consistit, ut non minus hodie in conspectu patris oblatio illa in iis, qui eam deo religiosa fide repraesentant, sit efficax quam ea die, qua de suo latere sanguis et aqua exivit. — — — Secundo ecclesia in hoc missae sacrificio se ipsam quoque, quatenus Christi mysticum corpus est, per Christum Deo offerre non dubitat. Dum enim ex immolatione Christi semel in cruce peracta agnoscit, nos in universum omnes perditos esse, nisi per unicam illam hostiam reconciliati servemur, fit, ut vicissim se totam deo consecret, et quemadmodum Christus nos omnes in cruce portabat et totius ecclesiae causam gerebat, eam in se ipso deo patri offerens, sic ecclesia tantam oblationem pia devotione recolens se totam per Christum deo vivo vicissim dedicat. Et quoniam ramos suos in praeterita, praesentia et futura tempora extendit et membra habet non tantum, qui praesentem vitam adhuc ex fide vivunt, sed etiam, qui cum signo fidei praecesserunt: idcirco in hoc augustissimo sacrificio, quod per publicum ministerium consentiente fide peragit, cum recolit Christum ob id mortuum semel, ut et vivorum et mortuorum dominetur, non se dividit, sed veluti se totam colligens non solum praesentium, sed et sanctorum (quos jam certo apud deum vivere novit) et aliorum quoque fratrum et sororum, qui in domino, sed non defecati satis obdormiverunt, meminit ac testatur se in hoc sacrificio unitatem corporis Christi intelligere seque per fidem tum illorum, qui apud deum vivunt, societati suavi communicatione copulari, tum caeterorum omnium in Christo membrorum pia solicitudine et caritate tangi et teneri. Quamobrem Patres testantur ecclesiam in eodem sacrificio non solum memorias martyrum cum ad excitandam imitationem tum ut meritis eorum consocietur, religiose celebrare, sed et pro fidelibus defunctis in universum supplicare atque adeo horum animas ejuscemodi precibus sublevari, qui tamen, ut hoc eis post mortem prodesse possit, in hac vita sibi per fidei meritum compararunt. Tertio in missa sacrificium laudis (quae hujus quoque constitutionis finis est) offertur, hoc est, sacrificium fidei, spei et caritatis, atque in primis gratiarum actionem complectitur, quam pro illo summo beneficio et nobis

et universae ecclesiae collato persolvimus. — — Gratiarum actioni communicatio et confessio doctrinae, obsecrationes, orationes, postulationes et preces pro omnibus hominibus et pia vota, sacrificia certe spiritualia et deo grata, conjuncta sunt, quae etiam praesentia tanti sacramenti magis efficacia et plus valere censentur. — — Postremo ecclesia et dona quaedam, tam panis quam vini, ex quibus partim corpus et sanguis Christi conficiebantur, offerebat, partim et eleemosynae fiebant; et justum est, quod populus in hoc sacrificio se non tantum verbo deo consecret, sed et symbolo aliquo externo testetur, quod se totum dedicet deo. — — Jam si canon ille missae — in hunc, quem diximus, sensum intelligatur, nihil habet incommodi, superstitiosa tantum absit opinio, qua quidam de natura et energia hujus sanctissimi sacrificii male edocti virtutem ejus ex solo externo opere, quod facit sacerdos, in se derivari putabant, tametsi illi nullam vivam fidem adferrent, nullam pietatem adhiberent, nulla communione seu precum seu orationis sacrificio adsensum praeberent, quales erant, qui nulla suae nephandae impietatis et execrandorum flagitiorum habita ratione in peccandi proposito perseverantes se huic sacratissimae ac divinissimae actioni damnabiliter miscuerunt, persuasi sibi missam solius externi operis, quod sacerdos facit, virtute prodesse, etsi ipsi nihil probae mentis adferrent. Quae opinio damnanda est, atque etiam tales, si publica sint crimina, a sacris arcendi, sin occulta, ut se a tam tremendis mysteriis, dum resipuerint, subtrahant, docendi sunt.

Sunt ex una parte, quibus persuasum est, missam peragi non debere, nisi adsint, qui cum sacerdote sacrificante sacramenti corporis et sanguinis sumtione communicent, quod eo fine hoc sacramentum primum per Christum constitutum et commendatum sit, ut unus panis et unum corpus multi simus, quod ex uno pane et uno calice participamus; atque hunc fuisse veteris ecclesiae morem adstruunt. Sunt ex altera, qui existimant missam etiam pie celebrari, si modo adsint, qui spiritualiter tantum cum sacerdote communicent et sacrificio consensum praebeant, etsi horum quoque sententia populus docendus et diligenter admonendus sit, ut quam saepissime com-

municet, ut, qui quotidie peccat, quotidie etiam anhelet ad sumendam medicinam. Atque hanc sententiam ne cum veterum quidem more pugnare dicunt atque etiam putant hunc usum justificationi Christi nihil praejudicare, quod sacerdos, hoc publicum in ecclesia ministerium gerens, se omnibus, qui toto terrarum orbe hoc sacramento participant, per fidem adjungat. Ad haec verentur isti, si hic usus ex ecclesia tollatur, fieri posse, ut (quae est hominum praesentis tempestatis in frequentandis mysteriis acidia) hoc sacrificium laudis, quod Christus in ecclesia frequentissimum esse voluit, quam rarissime celebretur, ac demum etiam in totum fere omittatur. Hic quoniam utrique de sua sententia sunt persuasi, fieri forsan possit, ut singuli suo sensu abundare permitterentur, ne hi, qui sine communicantibus sacramentaliter, cum astantibus tamen et consensum sacrificio praebentibus sacrificium offerunt, damnarentur, illi vero non cogerentur aliter quam praesentibus communicantibus missam habere. Rursus sunt ex una parte, qui dicunt sacramentum corporis et sanguinis sub utraque specie populo administrari debere, quod id Christi mandato et institutioni et mori veteris ecclesiae sit consentaneum.

8) De sacramento et missa 1541. C. R. IV, p. 313 sq.

Fatemur totam actionem coenae domini sacrificium laudis seu, ut vocant, commemorationem esse: et ea, quae ad talis sacrificii substantiam pertinent, omnia retinentur in nostris ecclesiis, videlicet consecratio continens recitationem verborum evangelii, quibus coena instituitur, distributio et sumtio corporis et sanguinis domini, invocatio, seu oratio ad deum, petens remissionem peccatorum, propter sacrificium factum ab ipso filio dei, fides applicans, gratiarum actio, in qua mens laeta et accedens ad deum subjicit se ei et celebrat eum voce, confessione et moribus. — —

Manifestum est, verissima sacrificia esse invocationem, fidem, spem, laetitiam conscientiae, gratiarum actionem, confessionem, bonum propositum, quae omnia concurrere in coena domini necesse est. Et horum operum omnium sacerdos est inchoator *καὶ ἔξαρχος*, qui nomine universae ecclesiae agit

gratias Deo, quod miserit filium et mirandum decretum de redemtione patefecerit, quod colligat et servet aeternam ecclesiam. Postea et bona petit, propter hunc filium, nomine ecclesiae et populus audiens hanc publicam gratiarum actionem, adjungit sua vota. — —

Aliqui objiciunt, hoc deesse, quod non dicimus: Offerimus tibi filium. Ad hoc respondemus: Nec verba evangelii sic loquuntur nec sic locuta est antiquitas. — Si haec phrasis: Offerimus tibi filium, significat idem quod: Oramus te, aeterne pater, propter filium: non accusentur nostrae ecclesiae, quia et nos in hac tota actione mediatorem et summum sacerdotem stantem coram patre et pro nobis deprecantem invocamus et celebramus. — — — ecclesia nequaquam illum illo modo offert, quomodo sese obtulit ipse — novit filius pectus patris, scit etiam iram adversus nostra peccata, scit mirandum decretum de reconciliatione et causas intelligit. Haec coram videre est ingredi in sancta sanctorum. Deinde et in sese derivavit iram patris et se subjecit ejus voluntati, ut justitiae divinae satisfiat. Haec subjectio est se offerre patri — — ipsius igitur filii proprium fuit sese in passione offerre. Nos tantum fiducia hujus victimae petimus, ut propter eam recipiamur et exaudiamur. Eodem modo de verbo sistendi dicimus: Filius dei solus ingreditur sancta sanctorum, id est, videt arcanum consilium patris. Cum hoc deliberat pater, hunc audit deprecantem. Nec ulla creatura adducit eum ad patrem.

9) Articuli Protestantium Caesari traditi. C. R. IV, p. 370—1.

10) Das Augsburger Interim 1548. Vgl. Bieck, Das dreifache Interim, S. 339:

Das andere Opfer aber ist zum Gedächtniß des Blutopfers eingesetzt und der Kirche befohlen, daß wir dadurch Christum ohne Blut und ohne Leiden dem Vater fürstellen, nicht daß wir damit Vergebung der Sünden und die Erlösung von neuem verdienen, sondern daß wir sie, wie sie am Kreuz verdient ist, durch den Glauben und Andacht uns zugute und nutz machen und folgen hierin dem Befehl Christi, der uns befohlen und geheißen hat,

daß wir das thun zu seinem Gedächtniß, das ist, daß wir durch das Gedächtniß und Verdienst seines Leidens den Vater um unsere Versöhnung und Vergebung der Sünden, um unserer Seelen Heil, auch um Erhaltung unseres Leibes, Güter und alle Wohlfahrt anrufen und bitten sollen.

11) Judicium I. 1548. C. R. VI, p. 841:

Vom Verstand der Meß, daß sie ein Dankopfer sei und nicht Verdienst, Vergebung der Sünden zu verdienen, ist fleißig im Buch geschrieben.

12) Judicium II. 1548. C. R. VI, p. 856—7:

Wiewohl das Interim dieses nachgiebt, daß die Meß nicht ein Opfer sei für die Sünde und nicht Vergebung der Sünden verdiene, denn dieser Irrthum ist zu ganz grob, so behält es doch vier Irrthümer, deren etliche auch sehr grob und abgöttisch sind, und will im Grund die Privatmeß mit einem gemachten Schein stärken. Und zum ersten ist dieses ihr Grund und Fels, darauf der ganze Bau stehen solle: es muß ein äußerlich Opfer sein, unterschieden von Volks-Kommunion, und dasselbige sei, daß der Priester den Sohn Gottes dem Vater opfert und fürstellt, mit diesen deutlichen Worten: wir opfern Dir Deinen Sohn. Zum Andern, und solch's äußerlich Opfer sei also eingesetzt vom Herrn Christo und werde durch dies äußerliche Werk dem Volk der Verdienst Christi applicirt und wäre Glaub und alles vergeblich. Zum Dritten, daß man die verstorbenen Heiligen anrufen solle. Item bitten, daß von wegen ihrer Verdienst uns Gnade widerfahre. Zum Vierten, daß das Opfer den Todten zugute komme, und werden sonderlich der erste und andere Artikel als hochnöthig und unwidersprechlich fürgeben. Nun ist dieses im Grunde der Mönche Lehre, daß ein äußerlich Werk ex opere operato der Kirche und Christenheit nöthig sei und daß die Applicatio des Verdienstes Christi geschehe durch dies Werk des Priesters. Dieser Irrthum führt die Leut auf eines andern Werk als nöthig neben dem Verdienst Christi und dazu allein auf eine äußerliche Ceremonia des Opfers. Es sind doch im alten Testament die Opfer nicht Applicationes gewesen, viel weniger ist die Ceremonia an sich selbst jetzund eine Applicatio, sondern die einig und wahrhaftig

Applicatio geschiehet durch Glauben im Brauch der Sakrament. — Damit wir aber gewiß sind, daß wir nicht irren, so ist öffentlich, daß im Evangelio kein Wort stehet, daß der Priester opfern soll.

Unser Opfer ist, daß wir Gott bitten, er wolle um seines Sohnes willen uns annehmen, und hangen an dem Sohn als Gliedmaß durch Glauben, welches alles von den Kommunikanten zugleich geschieht in der Communio, da sie auch erkennen, daß sie zu Gliedmaß gemacht, dieweil ihnen der Leib geben wird. — —

Auch nennet Paulus das Sakrament nicht ein Opfer, sondern eine Austheilung des Leibes, daraus zu verstehen, daß er zur Austheilung geordnet ist, wie der Herr spricht: nehmet hin u. s. w. Nun gebühret uns nicht ein ander Nebenwerk zu ordnen und das Testament unsers Herrn zu ändern. Und so dieses ganze Werk gleich den Priestern und Kommunikanten geordnet*), ist ja klar, daß die Priester nicht ein sonder Opfer daraus machen sollen.

Wir halten festiglich, daß in der Meß diese vier Werk zusammen geschehen sollen: erstlich die Gedächtniß von dem Sohn Gottes, seinem Leiden, Verdienst und Verheißungen; zum Andern, die Danksagung für solche große Gnade; zum Dritten, die Bitte, daß uns Gott um des Sohns willen wolle gnädig sein. Zum Vierten die Applicatio in der Communio, daß wir glauben, Gott wolle uns annehmen um des Sohnes willen, und danken ihm und erzeigen herzliche Dankbarkeit mit ernstlicher Besserung unseres Lebens. Diese vier Stück zusammen sind das Opfer, da auch Malachias von sagt, und gehören in den Spruch: veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate.

13) Refutatio et explicatio sophismatum recentiorum, quibus privatarum missarum et canonis blasphemiae idololatricae pinguntur 1548. C. R. VII, p. 239:

Si addunt: sed non prodest Christi sacrificium, nisi applicet sacerdos hac oblatione, quid hoc aliud est, quam praeter illud Christi sacrificium et haec sacrificia sacerdotum necessaria esse nec una oblatione sanctificari electos. — — Quid

*) Soviel als: sich in gleicher Weise bezieht auf u. s. w.

est propria sumtione opus, si applicatio fit alieno opere — — nihil addendum est vel detrahendum testamento filii dei. Nulla fit autem mentio vel oblationis vel applicationis pro aliis in ipso testamento ac potius contrarium praecipitur, quia ita vult nos membra fieri, cum ipsi sumimus. Non est igitur principalis pars hujus ritus haec applicatio, quam in oblatione fieri dicunt. Nam dicere principalem partem non esse institutam expresso verbo et tamen de παρέργω tradi expressum verbum, quanta erit absurditas? Retineamus igitur, quod institutum est. p. 246—247: De canone constat duas partes in eo praecipue reprehendi, quae canonis propriae sunt. Primum hanc, quod toties petit, ut deus recipiat hanc oblationem et quasi precatur pro filio dei, imo orat perferri ab angelis ad deum hanc suam oblationem. Deinde inquit: Offerimus pro aliis. Haec est illa applicatio, quae taxatur, imo et meritum confirmat. Vult esse sacrificium pro peccato. Nam his verbis utitur pro redemtione animarum. Item sit sacrificium propitiabile. Recipere igitur canonem est confirmare opiniones de sacrificio pro peccato vel certe illum cultum, in quo existimatur tale opus applicatio esse. Quod vero dicitur haec lenienda esse interpretatione et extare concinnam interpretationem, hic dicimus, in illo tam gravi colloquio cum deo non turbandam esse invocationem sophisticis sermonibus. In dubiis et figuratis interpretatio adhibenda est. Sed proprie et perspicue dicta aliter interpretari est simile protestationi pugnanti cum facto et est se ipsum accusare mendacii aut probare contradictoria.

## Die Abendmahlslehre Melanthons in Beziehung auf den innerprotestantischen Gegensatz.

### § 38.

1525 — 1528.

Nachdem wir uns die Abendmahlslehre Melanthons im Gegensatz zum katholischen Dogma vergegenwärtigt haben, liegt uns

nun ob, dieselbe in ihrer Beziehung zu dem Zwiespalt auf diesem Gebiete, welcher zwischen Luther und den Schweizern entstanden war, darzustellen. Es ist bekannt, daß die Abendmahlslehre Melanthons mannichfache Wandelungen erfahren hat, und wir werden deshalb die einzelnen Stadien derselben sorgfältig zu unterscheiden haben. Den Abschluß der ersten Entwicklungsstufe bildet das Jahr 1528. In dieser Zeit war Melanthons Stellung eine zurückhaltende. Der Streit berührte ihn peinlich, theils weil er einen Riß in die Einheit der reformatorischen Bewegung brachte, theils weil er selbst eine abgeschlossene Ueberzeugung sich noch nicht erworben hatte, aus der sich ihm die einzunehmende Stellung bestimmt hätte ergeben können. Jedoch dürfen wir nicht voraussetzen, daß Melanthon geschwankt habe, wohin er seine Sympathien lenken solle, zu Zwingli oder zu Luther. Darüber war er mit sich einig, daß er nicht Hand in Hand mit Zwingli, sondern mit Luther zu gehen habe. Nur das war ihm noch nicht zur Gewißheit geworden, bis wie weit er Luther folgen könne, in welchem Maße er den dogmatischen Vorstellungskreis desselben sich aneignen dürfe.

Wenn wir uns nun fragen, welche Motive Melanthon veranlaßten, sich prinzipiell gegen Zwingli auszusprechen, so müssen wir uns vergegenwärtigen, in welche Beziehung er Zwinglis Lehre zur dogmatischen Ueberlieferung, zur Quelle christlicher Erkenntniß, endlich zur Lehre von der Person Christi setzte. In ersterer Hinsicht war ihm Zwinglis Lehre ein entscheidender Bruch mit der katholischen Kirche, ein Hinderniß für die Versöhnung und Vereinigung mit ihr. Luthers Abendmahlslehre konnte immer noch als eine Variante der Transsubstantiationslehre, als eine Modifikation derselben erscheinen, Zwinglis Abendmahlslehre nicht. Und eben deshalb fürchtete Melanthon von der Duldung derselben für den Protestantismus sogar politische Gefahren. Je mehr dieser sich von der Ueberlieferung der zu Recht bestehenden katholischen Kirche entfernte, desto mehr kam er in die Lage, als häretisch angesehen zu werden, desto mehr mußte die Hoffnung auf politische Anerkennung schwinden. So mußten schon kirchenpolitische Erwägungen den konservativen, Friede bedürftigen Melanthon nöthigen, gegen Zwingli Partei zu nehmen. Ein unmittelbar religiöses Motiv kam hinzu. Zwinglis Lehre

schien Melanthon nicht aus der heiligen Schrift und der Tradition, sondern vielmehr aus der natürlichen Vernunft erwachsen zu sein. Die heilige Schrift und die Tradition legten ihm Zeugniß gegen, die natürliche Vernunft Zeugniß für Zwingli ab. Deshalb erklärte er Zwinglis Lehre für profan, sie war ihm das Eindringen eines in der Kirche unberechtigten Prinzips, die Entwurzelung der in ihr ausschließlich berechtigten Autoritäten, der heiligen Schrift und der Ueberlieferung. Endlich erschien die Christologie, welche die Voraussetzung für Zwinglis Abendmahlslehre bildete, Melanthon unzureichend und den Bedürfnissen des christlichen Bewußtseins nicht genügend. Sie zerschnitt ihm die göttliche und die menschliche Natur Christi, ließ wohl eine Allgegenwart jener zu, beschränkte aber diese auf die Räume des himmlischen Daseins und entzog ihr das Sein und Wirken in der irdischen Sphäre. Melanthon aber forderte die Möglichkeit einer Gegenwart der ungetheilten gottmenschlichen Persönlichkeit Christi. Nicht als ob ihm der Terminus „Leib und Blut" bloß die menschliche Natur Christi bezeichnet hätte, aber nur mit der Gegenwart des Leibes und Blutes war ihm auch die Gegenwart der menschlichen Natur Christi gegeben und umgekehrt. Als das allein Werthvolle erschien ihm die Gegenwart der Menschheit Christi, welche ihm aber die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in sich schloß. Nur unter dieser Bedingung sah er eine reale objective Gegenwart Christi im Abendmahl verbürgt. Werde ausschließlich die Gegenwart der Gottheit Christi vorausgesetzt, so fürchtete er, möchte nicht sowohl ein realer objectiver, als vielmehr ein idealer subjectiver Prozeß, ein psychologischer im Denken und Erinnern sich vollziehender Akt als Inhalt der Feier angesehen werden. So weit stand er auf der Seite Luthers, dagegen hatte er darüber keine Gewißheit, ob eine physische oder metaphysische Vereinigung, eine μίξις zwischen Brod und Wein auf der einen, Leib und Blut Christi auf der andern Seite vorhanden sei.

1) Thomae Blaurero 1525 (2. Jan.). Ph. Mel. epistolae, judicia etc. ed. Bindseil 1874, p. 20:

Videris mihi non satis expendere magnitudinem negotii Carolostadiani, cum putas neutrius laedi conscientiam. Vide

quaeso *βεβήλους* libellos, in quibus, cum non videam *ἀναλογίαν πίστεως*, quam Paulus requirit, non possum assentiri. Universae doctrinae Lutheri auctoritatem elevat et tamen de uno tantum *θεωρήματι* dissentit *περὶ εὐχαριστίας*. Hoc quid est aliud quam *συκοφαντεῖν*? Lutheri responsio edita est. Quam vellem hunc virum posse moderari vim ac impetum styli.

2) An denselben 1525 (23. Jan.); l. c., p. 20—21:

Ego, mi Thoma, hujus fabulae *περὶ εὐχαριστίας* neque doctor neque actor sum. Neque puto movere hoc genus quaestionum ullos, nisi quorum sunt otiosae conscientiae nec domi habent, quid agant *περὶ βαρυτέρων τοῦ νόμου*. Neque profecto velim unquam *νεωτερίζειν* de re tali sine certa *ἀποκαλύψει*, si sit a verbo discedendum. De Carolostadio ego desydero *ἀναλογίαν πνεύματος*. — — *Περὶ εὐχαριστίας* non video, cur a verbis scripturae discedam nulla coactus *ἀποκαλύψει* certa. Et qui discedunt, nihil habere certi apud conscientiam videntur. Nam *ψυχικὰ* et rationis argumenta infirmiora sunt quam ut conscientiam communiant. Eadem ad Oecolampadium scripsi. Tu veterum etiam auctoritatem ejicis. At veteres constanter in hac sententia sunt, ut verum Christi corpus *ὄντως* ibi esse doceant. Collegi mei usus causa illorum sententias. Verum multi ex illis excerpunt id, quod commodum est. Caetera dissimulant.

3) Judicium de Carolostadii sententia de S. coena 1525 (9. Oct.). C. R. I, p. 760:

Es bekennen alle, daß Christus in den Menschen, so das Sakrament recht brauchen, wirkt, wie er spricht: wir wollen zu ihm kommen und eine Wohnung bei ihm machen. Auch bekennen die, so lehren, daß nicht Christus Leib und Blut im Nachtmahl sei, daß dennoch Christus wahrhaftiglich nach der Gottheit bei denen sei, so das Sakrament recht brauchen. Nun hat's ja keinen Grund Christum zerreißen, also, daß er nach der Gottheit bei uns sei, nach der Menschheit nicht bei uns sei, sonderlich dieweil er gesprochen, er gebe uns Leib und Blut damit uns zu trösten, daß wir gewißlich dafür halten sollten, daß er nicht allein mit Gedanken bei uns sein wollt, sondern wahrhaftlich und wesentlich.

So spricht auch Paulus, es sei das Nachtmahl eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. So aber Christus nicht leiblich da, wäre es nur des Geistes Gemeinschaft und nicht des Leibes oder Blutes. Und das acht ich zu einem einfältigen Unterricht genug sein, denn wir sollen nicht von Worten weichen, sie seien denn wider andre Schrift. Nun sind diese Wort vom Nachtmahl nicht wider andere Schrift, ob sie schon der Vernunft fremd sind.

4) Philippo Eberbacho 1526 (Sept.). C. R. I, p. 823:

Disputationem περὶ τῆς συνάξεως missam fac. Hoc scito, Lutheri sententiam perveterem in ecclesia esse.

5) Thomae Blaurero 1526 (Oct.). Ph. Mel. epist., judicia etc., p. 25—26:

Utinam ante privatis scriptis inter se οἱ πρωταγωνισταὶ hujus fabulae de tota re egissent, quam ventum est in publicum. Omnia sic placide et sine acerbitate ac contentione potuissent conferri. Nunc vides, quid ista pariant. Ego sane valde ursor ac doleo, in tam cruentum certamen hanc talium virorum dissensionem exire. Praeter preces nihil habeo in his malis solatii.

6) Phil. Eberbacho 1526 (Nov.). C. R. I, p. 830:

περὶ συνάξεως quaeso ne litiges. Nihil enim prosunt istae rixae, et non est boni viri, temere a veterum scriptorum sententia discedere. Dixi autem alias tibi, perveterem mihi videri sententiam esse de synaxi, quam hactenus secuti sumus.

7) Ge. Spalatino 1527 (4. Maii). C. R. I, p. 865:

Opinor te cupere scire, quid ex nondinis novi habeamus; paene nihil nisi multa plaustra librorum Cinglii et Oecolampadii et Buceri περὶ εὐχαριστίας. Hi nunc unius dogmatis profana et perniciosa mactatione complent omnes bibliothecas. Sic unam eam rem agitant, quasi caetera religionis dogmata nihil ad pietatem conducant.

8) Lazaro Spenglero 1527 (Oct.). C. R. I, p. 901:

Billicani scriptum ad vos vidi. Ego nullius in ecclesia novi dogmatis auctor esse velim. Itaque semper eum sum hor-

tatus, ut veteres scriptores adhiberet in consilium, et ego quoque facio, qui cum Christum adesse praesentem in eucharistia toties affirment, nolo ego ab ipso ecclesiae consensu dissentire. Habes meae sententiae summam.

9) Balthasaro Thuringo 1527 (18. Nov.). C. R. I, p. 910—11.

Aliquando tu etiam, pro concione doceas populum de eucharistia — — neque tamen saepe existimo de talibus controversiis pro concione disputandum esse. Satis est fieri aliquando per occasionem et moderate, ut sciat populus corpus Christi praesens esse in synaxi in ecclesia juxta promissionem et ordinationem divinam. Proderit hoc quoque docere quod veteres ecclesiae doctores ita senserint vere adesse corpus Christi. — — — Ab his auctoribus sciat populus non esse tutum discedere propter somnium plane humanum, quod Christi corpus non possit esse in multis locis. Hoc commentum miror quibusdam tantopere placere.

10) Justo Jonae 1527 (16. Dec.). C. R. I, p. 913:

Collocuti sumus (cum Luthero) *περὶ τῆς εὐχαριστίας.* De qua cum multa timide disputassem, dixit mihi, quod libenter audiebam, se firmissimo animo sentire ea, quae docuisset.

11) C. Aquilae 1527 (17. Dec.). C. R. IV, Suppl., p. 964:

De eucharistia jubeo te, quod et ante feci, diligenter veterum ecclesiasticorum libros inspicere. Ego hactenus nihil inveni aliud quam quod adhuc docuimus, nec velim novi in ecclesia dogmatis auctor esse — nuper fui Torgae apud Lutherum, quocum multa *περὶ εὐχαριστίας* disputavi. Ipse ajebat, se de sua sententia nihil dubitare. Gaudebam *οὑτωσί πληροφορηθῆναι.*

12) Joach. Camerario 1527 (20. Dec.). C. R. I, p. 920:

Verissimum illud est. nimium altercando veritatem amitti. *διελέχθην δὲ τῷ Λουθήρῳ πολλὰ περὶ συνάξεως καὶ περὶ τῆς παραδόξου ὑπό τινων δογματιζομένης συμμίξεως τοῦ ἄρτου τε καὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἐκεῖνος ἀπεκρίνατο ῥητῶς διϊσχυ-*

*ῥιζόμενος καὶ διαβεβαιῶν ἅπερ σχεδὸν καὶ πρότερον.* Ego nulla modo puto mihi hanc controversiam adhuc attingendam esse.

13) Balthas. Thuringo 1528 (Mart.). C. R. I, p. 948. 949:

In causa *συνάξεως* me ipsum diu offendit consecratio, ut vocant. Et Oecolampadius vehementer urget, qui fieri possit, ut vocetur de coelo Christus fiatne hoc meritis ac precibus sacerdotis seu populi an, ut quidam dixerunt, virtute verborum? Tandem veni in hanc sententiam nec meritis seu precibus sacerdotis seu populi tribuendum esse, quod Christus det nobis suum corpus et sanguinem nec virtuti verborum; id enim, ut sonat, magicum est. Hoc magis placet causam in institutionem Christi conferre. Sicut enim sol quotidie oritur propter ordinationem divinam, sic Christi corpus propter ordinationem divinam in ecclesia est, ubicunque est ecclesia. Et quod quidam disputant, Christi corpus non posse multis in locis esse, id non satis probant. Christus enim exaltatus est super omnes creaturas et adest ubique. Inquit enim: in medio vestrum sum*).

14) Nicolao Gerbelio 1528 (im Mai). C. R. I, p. 974:

Videntur mihi ex Theologis paulatim fieri *ματαιολόγοι*: video enim eos plane ad rationem revocare dogmata Christi et philosophari. Ergo certo consilio adhuc non admiscui me contentioni *περὶ εὐχαριστίας*, dicam tamen, ubi primum tantum nactus fuero otii, meam sententiam. Ipsi sic pingunt Christum certo aliquo loco sedentem, sicut Homerus Jovem suum, convivantem apud Aethiopas. Mihi alienissimum a scriptura videtur, tollere praesentiam Christi ex eucharistia.

---

*) Galle (Versuch einer Charakteristik Melanthons als Theologen. Halle 1845. S. 377) entnimmt unserer Stelle, wie uns scheint, mit Unrecht die Behauptung, Melanthon habe nicht sowohl die Ubiquität als vielmehr die Ubicunquität des Leibes Christi gelehrt. Er sagt ja hier ausdrücklich, und zwar mit Beziehung auf den Leib Christi: „Christus adest ubique." Daraus geht ihm hervor, daß Christi Leib in der Kirche ist, soweit ihre Grenzen reichen. Das ist seine Antwort auf den Einwurf der Gegner, der Leib Christi könne nicht an vielen Orten sein.

15) Friderico Abbati 1528 (Ende October). C. R. I, p. 1006:

Cum domum et ad libros rediero, spero me etiam de eucharistia meam sententiam scripturum esse. Intelligo enim hoc et te et alios quosdam bonos viros desiderare. Paulus jussit, ut spiritualibus donis nos mutuo consolemur. Ego vero talibus commentationibus hoc etiam consequor, ut me ipsum confirmem et meam constantiam munitiorem (reddam?). Quare non illibenter eam quoque controversiam attingam.

16) Schließlich erwähnen wir noch die Aeußerungen Melanthons im liber visitatorius. C. R. XXVI, p. 19:

Primum sic doceant, juxta verbum Christi esse cum pane verum corpus Christi, cum calice verum sanguinem, quia dominus ita vocavit. Et Paulus ait, discernendum esse corpus domini. Item Christus ait: Hic est calix novum testamentum, testamentum sanguine conditum, non signo sanguinis. Item panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi, non ait, est communicatio spriritus Christi.

Der Unterschied zwischen der Abendmahlslehre Melanthons und Luthers tritt deutlich hervor, wenn wir mit dieser Erklärung die Aenderung vergleichen, welche Luther in der Bearbeitung von Melanthons Unterricht der Visitatoren einfügte: „Von dem Sakrament des wahren Leibes und Blutes unsers lieben Herrn Jesu Christi sollen den Leuten diese drei Artikel fürgehalten werden. Erstlich, daß sie glauben, daß im Brot der wahrhaftige Leib Christi und im Wein das wahre Blut Christi ist." (C. R. XXVI, p. 64.) Läßt es sich auch nicht urkundlich nachweisen, daß wir hier nicht sowohl Melanthons als vielmehr Luthers Stimme hören, so ist es doch kaum zweifelhaft. Die hier ausgesprochene Lehre findet in keiner andern Aeußerung Melanthons aus dieser Zeit eine Bestätigung*).

*) Auch Frank (Die Theologie der Concordienformel, Bd. III, S. 90) trägt Bedenken, diese Worte als Melanthon angehörig in Anspruch zu nehmen.

## § 39.
### 1529 — 1530.

In die Jahre 1529 und 1530 fällt die Fortbildung der Abendmahlslehre Melanthons zur vollen Uebereinstimmung mit Luther. Wieder waren es kirchenpolitische Gesichtspunkte, welche ihn bewogen, so weit wie möglich sich von den Schweizern entfernt zu halten und so nah wie möglich an Luther anzuschließen. Nicht, als ob wir hierin den entscheidenden Grund für Melanthons Stellung zu erkennen hätten, nicht als ob wir an der vollen Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit seiner dogmatischen Erklärungen zu zweifeln irgendwie berechtigt wären — das sei ferne. Er ist einer solchen Voraussetzung grade in jener Zeit entschieden entgegengetreten. Allen, die sie zu machen geneigt waren, rief er zu:

*ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὅμως ἀΐδαο πύλησιν,*
*ὅς χ᾽ ἕτερον μὲν κεύθει ἐνὶ φρεσὶν ἄλλο δὲ εἴπῃ* *).

Aber auf der andern Seite werden wir uns nicht verhehlen dürfen, daß eine so eminent konservative Persönlichkeit wie Melanthon große Schwierigkeiten überwinden mußte, um sich einen religiösen Vorstellungskreis zu bilden, welchen konservative Neigungen nicht stützten. Und diese Schwierigkeiten mußten wachsen, wenn politische Gefahren durch eine konservative Haltung beseitigt, durch Verlassen derselben herbeigeführt werden konnten. So schien aber damals die Situation sich zu gestalten. Der Reichsabschied von Speyer verbot ausdrücklich die Annahme und Predigt der schweizerischen Abendmahlslehre, er erklärte: „Und sonderlich soll etlicher Lehre und Sekten, so viel die dem hochwürdigen Sakrament des wahren Frohnleichnams und Blutes unsers Herrn Jesu Christi entgegen bei den Ständen des heiligen Reichs deutscher Nation nicht angenommen noch hinfüro zu predigen gestattet oder zugelassen" **). Der deutsche Protestantismus schien eher Aussicht auf politische Anerkennung zu haben, wenn er sich von den Schweizern fern hielt, als wenn er sich ihnen näherte. So berichtet Melanthon ausdrücklich in Bezug auf Besprechungen der protestantischen

---

*) Brief an Oekolampad (8. April 1529). C. R. I, p. 1049.
**) Gieseler, Kirchengeschichte III, 1. S. 231.

Partei während des Reichstags, sie seien entschlossen gewesen, wenn sie mildere Bedingungen hätten erhalten können, in keiner Hinsicht für die Schweizer einzutreten. Er hat anhaltend die größte Besorgniß vor einem eventuellen Bündniß mit ihnen. Er bedauert es, nicht sofort beim Ausbruch des Streites die Trennung von den Schweizern bewirkt oder doch angerathen zu haben. Er sieht tiefgreifende Veränderungen für Staat und Kirche aus den Beziehungen zu den Schweizern hervorgehen*). Melanthon befindet sich in der aufgeregtesten angstvollsten Stimmung. Er richtet gegen die Schweizer die heftigsten und verletzendsten Vorwürfe. Ihre Lehre ist ihm gottlos, profan, falsch, sie glauben selbst nicht an sie, ihrem theologischen Denken und ihrer Schriftauslegung fehlt die Lauterkeit, astute disputant, callide interpretantur. Das Marburger Gespräch ändert das Urtheil Melanthons nicht, sondern schärft es. Nur mit großem Widerwillen entschließt er sich zu demselben. Es wäre ihm am liebsten, wenn der Churprinz ihm die Theilnahme am Gespräch verböte. „Ich sehe für gut an, daß mein gnädigster Herr, als wären Seine churfürstliche Gnaden darum angesucht von mir, solches abschuffe, daß ich meinem gnädigen Herrn, dem Landgrafen, diese Antwort zuschreibe: mein gnädigster Herr, der Churfürst, wolle uns dies Mal nicht erlauben, damit Seine fürstliche Gnaden mit glimpflicher Antwort gestillet würde"**). Er hat kein Vertrauen zum Erfolg der Unterredung: „Mit Zwingeln zu handeln ist ganz unfruchtbar. — Wenn nun die andern, so dem Zwingel zu Lieb diesen Tanz tanzen, schon genugsamen Unterricht haben, würden sie dennoch Scheu haben, sich mit uns zu vergleichen." Und wie kann er auch einen Erfolg erwarten, wenn er die Gegner beschuldigt: „Fürwitz und Frevel kann nicht anders handeln, denn wie sie handeln"***). Ist aber das Gespräch unvermeidlich, dann wünscht er wenigstens, daß durch Theilnahme von Katholiken als unparteiischen Zuhörern politische Gefahren vermieden werden: „Und so man zusammenkommen sollte, müßten nicht allein sie und die Unsern darbei sein,

*) An Camerarius (17. Mai 1529); C. R. I, p. 1068.
**) C. R. I, p. 1065.
***) l. c., p. 1066. Brief an den Churprinzen (14. Mai 1529).

sondern auch etliche von Papisten, gelehrte und vernünftige Männer, die unser beider Bewegen anhörten, sonst würde es viel Redenmachen: die Lutherischen und Zwingler zögen zu Haufen, conspirationes zu machen." Der andere Grund, der diesen Vorschlag empfehlen sollte: „Auch würden die Zwingler, so niemand als unparteiisch dabei gewesen, vielleicht desto mehr rühmen wollen" — war der politischen Tendenz untergeordnet. Ein Gespräch, das unter solchen Stimmungen begonnen wurde, mußte erfolglos bleiben. Nicht bloß Luther, sondern auch Melanthon verweigerte den Schweizern den Brudernamen. Er spottete über den Anspruch, den sie auf denselben erhoben: „Magnopere contenderunt, ut a nobis fratres appellarentur. Vide eorum stultitiam! Cum damnent nos, cupiunt tamen a nobis fratres haberi." *) Der Eindruck, den die persönliche Begegnung mit ihnen auf Melanthon machte, stellte sie in die ungünstigste Beleuchtung. Sie sind rudes rerum spiritualium, sie stehen nicht in der christlichen Wahrheit, sie wissen nichts vom rechtfertigenden Glauben, sie sind nicht von Gott **), ihre Lehre befriedigt nicht das Gewissen: dies ist sein Urtheil über sie. Das letzte Argument wird sehr häufig von Melanthon geltend gemacht, sowohl vor als nach dem Marburger Gespräch. „Es fehlt ihnen an einem Stück, daß sie noch nicht wissen, wie schwer ist, vor Gott zu stehen, ohne Gottes Wort." ***) „Ego scio, non posse bona conscientia a quoquam doceri Cinglii commentum." †) „So die rationes, welche Zwinglius führet, das Gewissen stilleten, daß es sich vor Gott darauf verlassen möchte, wir wollten dieselben Allegorien auch annehmen. Aber wir wissen, daß sie das Gewissen nicht zur Ruhe bringen können." ††)

Zu diesem unerfreulichen Ausgang trug offenbar nicht wenig die durch den nationalen Gegensatz bedingte Verschiedenartigkeit des Naturells der Disputirenden bei. Dafür stehen uns mehrere Belege

---

*) An Agricola; C. R. I, p. 1108 (12. Okt. 1529).

**) An Görlitz; l. c. II, p. 25 (März 1530).

***) l. c. I, p. 1066.

†) l. c. IV, p. 971. An Schnepf (17. Okt. 1529).

††) l. c. II, p. 95. An den Landgrafen von Hessen (von Melanthon und Brenz 11. Juni 1530).

zu Gebot. Wenn Melanthon von den Schweizern sagt: „visi sunt multo frigidiores, quam fore arbitrabar"*), wenn er von Zwingli mit Rücksicht auf das von demselben zum Augsburger Reichstag gesandte Bekenntniß erklärt: „videtur in homine magis Helveticus quidam quam Christianus esse spiritus, qui impulerit eum tam security scriptam confessionem — huc mittere"**), und so seiner Seits das Luthersche „Ihr habt einen andern Geist" bestätigt, so dürfen wir wohl nicht zweifeln, daß wenigstens Zwingli's Individualität Melanthon höchst unangenehm berührte. Und welch größerer Gegensatz des Naturells und Temperaments konnte auch gedacht werden, als er zwischen Zwingli und Melanthon bestand. Erschien jener doch auch einem Justus Jonas als ein Mann, dem ein agreste quiddam et arrogantulum eigne, der iratis Musis et invita Minerva sich den Wissenschaften gewidmet habe***). Zwingli war ein Mann von rücksichtsloser Entschiedenheit. Und nun Melanthon, diese zarte, feine, vorsichtige und behutsame, allem Gewaltsamen abgeneigte Persönlichkeit! Zwingli und Melanthon mußten sich abstoßend begegnen.

Allerdings gab es unter den Schweizern auch einige Persönlichkeiten, zu denen er sich hingezogen fühlte, und die er zu gewinnen hoffte. Das waren die boni viri, mit denen sich zu unterreden er für heilbringend erachtete†), die non nimis pertinaces, die er auf dem Reichstag zu Speyer nicht ungehört verurtheilt wissen wollte††). Sie waren es wohl, von deren Einfluß er auch noch nach dem Marburger Gespräch eine Nachgiebigkeit ihrer Partei, wenn auch unter dem Druck obrigkeitlicher Mitwirkung, erwartete†††). Es waren vor allen Oekolampad, Hedio

*) C. R. I, p. 1108.

**) l. c. II, p. 221. An Bucer (25. Juli 1530).

***) l. c. I, p. 1097. An Reiffenstein (4. Oktober 1529).

†) l. c., p. 1050 (8. April 1529). An Oekolampad.

††) l. c., p. 1068.

†††) l. c., p. 1106: „Es ist aber Hoffnung, daß sie es fallen ließen, so eine Potestat gute Wege hierin vornähme." An Herzog Heinrich von Sachsen (Oktober 1529); vgl. l. c., p. 1102. Melanthons Bericht über das Marburger Gespräch an Churfürst Johannes von Sachsen (5. Oktober 1529): „ist auch zu hoffen, so man geschickte Wege vornähme, mit ihnen zu handeln, sie würden die Sache fallen lassen."

und Ambrosius Blarer, auf welche er sein Vertrauen stützte *). Rühmt doch auch Jonas die mira bonitas naturae et clementia des Oekolampad und die non minor hūmanitas et liberalitas ingenii des Hedio **).

Aber nicht auf einen Kompromiß mit den Schweizern war Melanthon bedacht, nicht auf eine vermittelnde Formel setzte er seine Hoffnung, er forderte und erwartete eine unverhüllte Unterwerfung, die Annahme des Dogmas Luthers. Denn diesem hatte er sich damals ohne Rückhalt angeschlossen. Daran läßt sich nicht zweifeln. Er ist zu diesem Resultat gekommen non sine maximo certamine. Wenn er als Inhalt desselben bezeichnet, corpus domini vere praesens in coena esse ***), so werden wir nicht irren, wenn wir unter dieser vera praesentia die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen verstehen. Denn die Gegenwart des Leibes Christi für die contemplatio fidei, in welcher die efficacia desselben sich vermittle, fiel ihm außerhalb des Gebiets der Realität. Die contemplatio fidei war ihm identisch mit recordatio und imaginatio, eine praesentia potentiae war ihm nicht eine praesentia corporis. Solche Annäherungen an die Lehre Luthers erschienen ihm als Nebel, welche den Thatbestand trüben, oder als Schminke, welche das Angesicht verdecke. Er forderte die Anerkennung einer realis praesentia, und eine solche war ihm nur eine praesentia corporis cum pane vel in pane †). Bei so

---

*) C. R. I, p. 1066: „Ich habe für meine Person keine Scheu mit Oekolampadio und seines Gleichen von dem Sakrament zu reden. — — Ich kenne etliche, die ich hoffe zu bewegen wären, daß sie von ihrem Irrthum abstünden, als nämlich Hedio und Ambrosius Blarer.“ In Bezug auf Hedio vergleiche die Erklärung Melanthons l. c. IV, p. 971 (Brief an Aquila vom 12. Oktober 1529): „Hedio aperte dixit, sę semper, quantum potuerit, abstinuisse ab hac controversia, ac spem fecit nobis, futurum, ut in posterum magis etiam abstineat.“

**) l. c. I, p. 1097.

***) l. c., p. 1107.

†) Judicium de Zwinglii doctrina (25. Juli 1530); l. c. II, p. 223: Haec verba, contemplatione fidei, nihil significant ipsis nisi absentis Christi recordationem. Et Bucerus ipse offundit nebulas, cum dixit de his verbis, contemplatione fidei: id a nonnullis non majorem emphasin habere dicitur, quam si quis absentis recordetur amici, sed nostri prae-

bestimmten und klaren Aeußerungen halten wir uns nicht für berechtigt, darauf Werth zu legen, daß Melanthon häufiger, was allerdings nicht zu läugnen ist, von einer praesentia corporis Christi in coena als von einer praesentia corporis Christi in pane redet, und daraus zu schließen, daß Melanthon nur eine Gegenwart Christi in der Handlung, nicht aber eine Gegenwart des Leibes Christi in den Elementen gelehrt habe *). Wir sehen das Gegentheil deutlich in den hier angeführten Aeußerungen ausgesprochen. Ob Melanthon später etwa so gedacht hat, haben wir jetzt nicht zu entscheiden. Daß er in dieser Zeit mit Luther völlig übereingestimmt hat, unterliegt keinem Zweifel.

Er befindet sich in solchem Einklang mit Luthers Lehre, daß er kein Bedenken trägt, die Meinung auszusprechen, daß bei der Einsetzung des Abendmahls die Jünger den natürlichen Leib Christi genossen haben **). Der vorzüglichste Beweggrund, sich auf die Seite Luthers zu stellen, ist aber für ihn wie für diesen der buchstäbliche Sinn der Einsetzungsworte. Wer sich von demselben entferne, verliere den festen Grund und Boden. Wer das Gebiet der

---

sentiae illi multo plus tribuunt, ut quae per certissimum dei verbum et potentem spiritus sancti cooperationem consistat. Hic praesentiam tantum intelligi volunt de efficacia et spiritu sancto. Nos autem requirimus non solum praesentiam potentiae sed corporis — dicunt corpus Christi vere adesse, sed contemplatione fidei, hoc est, imaginatione — fucum faciunt hominibus — nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter, adsit cum pane vel in pane, p. 225: pactum, per quod in pane et vino corpus et sanguis Christi nobis exhibentur, ibi adesse — credimus. An Luther (25. August 1530): „Bucerus scripsit tibi περὶ δείπνου κυριακοῦ et vult accedere ad nostram sententiam, sentit adesse corpus Christi in pane"; l. c. II, p. 311.

*) Gegen Herrlinger, Studien über die Theologie Melanthons; Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVI, Hft. 2, S. 257: „Das Verbürgende ist ihm im Sakrament überhaupt nicht die Sache, in ihrer unaufgeschlossenen Objectivität, sondern der Akt, die Feier"; und Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, Bd. I, S. 53: „Von einem ‚in, mit und unter' und von einer Basirung des Glaubens an die Präsenz Christi in der Institution und Handlung des Abendmahles auf die Präsenz desselben in den Elementen konnte hier keine Rede sein."

**) Brief an Oekolampad (12. Januar 1530); C. R. II, p. 11: „nec dubito, quin in Christo (Christi?) coena naturale corpus Christi sumpserint discipuli".

Metapher betrete, könne schließlich jedes Dogma, jede dem natürlichen Verstand anstößige Schriftwahrheit beseitigen *). Man müsse unterscheiden zwischen den biblischen Berichten über geschichtliche Thatsachen auf der einen und den biblischen Bezeugungen der Willenserklärungen Gottes und der Wahrheit über Gott auf der andern Seite. Bei jenen sei die allegorische Schriftauslegung zulässig, bei diesen nur dann, wenn klare Schriftworte dazu nöthigten, während der Anstoß, den die Vernunft nimmt, kein Recht dazu verleihe **). Ihm erscheint die Abendmahlslehre der Schweizer als das Resultat eines Mangels der Unterwerfung der Vernunft unter die Schrift, eines Meisterns der Schrift durch die Vernunft, einer unberechtigten Selbstüberhebung der letzteren. Und welche Konsequenzen müßten daraus hervorgehen! Mit der Vernunft stehe das Evangelium überhaupt im Widerspruch, ihr seien die Dogmen von der Gottheit Christi, der Auferstehung, der Unsterblichkeit der Seele grade so anstößig, wie das Dogma vom Abendmahl ***).

Aber nicht minder, wie die heilige Schrift, ist ihm die Tradition maßgebend. Die Aeußerungen Melanthons aus dieser Zeit

---

*) Brief an Mykonius (März 1530); C. R. II, p. 30: „Verum quid non poterit eludi hac arte, si licebit allegorias comminisci nostro arbitrio."

**) Sententiae veterum aliquod scriptorum de coena domini (Februar 1530); l. c. XXIII, 749: In narrationibus exponuntur res inter homines gestae, ubi series factorum subjecta sensui cogit nos absurde dicta figurate interpretari. Si in praeceptis seu dogmatibus, quae de natura et voluntate dei loquuntur, idem conemur facere, quid consecuturum sit, facile possunt homines eruditi existimare. Hic cum absurditas impingit in alios clariores locos scripturae seu fidei articulos, corrigenda est beneficio figurarum, sed si tantum in rationem impingat, non in scripturas, convenit praeferre verbum dei judicio rationis. Necesse est enim certam esse sententiam illorum locorum, unde dogmata seu articuli sumuntur. Quod si nobis licet hos quoquo modo interpretari, depravari potuerunt omnia.

***) l. c. II, p. 12; Brief an Oekolampad (12. Januar 1530): „Si rationem spectes, nihilo magis cum carnis judicio reliqua fidei dogmata de divinitate Christi, de resurrectione, addo et, quod caput est, de immortalitate animi, περὶ προνοίας conveniunt, quam hic articulus περὶ εὐχαριστίας."

liefern den unwiderleglichsten Beweis, daß er die Luthersche und katholische Theorie als wesentlich identisch angesehen hat, daß sie ihm als zwei unter eine Gattung zu stellende Arten erschienen, während er in der Lehre der Schweizer eine neue Gattung zu erkennen glaubte. Wenn er an Oekolampad schreibt: „ego-nolim alicujus novi dogmatis in ecclesia vel auctor vel defensor existere“ *), wenn er sogar die Abendmahlslehre Luthers in der recepta sententia, im dogma publice receptum enthalten sieht, während Zwingli ein novum dogma aussäe **), wenn er endlich Stützen für dieselbe in Worten der Kirchenväter findet, welche an der Schwelle der Verwandlungslehre stehen, wenn des Chrysostomus, Theophylacts, Cyprians Lehren sie bestätigen sollen, so ist es es keinem Zweifel unterworfen, daß Melanthon die Differenz zwischen der katholischen und Luthers Lehre für unwesentlich erachtete ***).

Dafür freilich können wir uns nicht entscheiden, daß Melanthon die Transsubstantiationslehre sich angeeignet habe; das Gegentheil läßt sich beweisen. Er ist weit davon entfernt, die Aussprüche der Kirchenväter, die er zusammengestellt hat, nach ihrem vollen Gehalt und Wortlaut als Inhalt seiner Ueberzeugung

*) C. R. I, p. 1048.

**) Epistolae ed. Bindseil, an Ulrich Wieland (20. Juni 1529).

***) Melanthon in den sententiae veterum führt aus Chrysostomus (περὶ ἱεροσύνης) an: ὢ τοῦ θαύματος, ὢ τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας, ὁ μετὰ τοῦ πατρὸς ἄνω καθημένος κατὰ τὴν ὥραν ἐκείνην ταῖς ἁπάντων κατέχεται χερσὶ καὶ δίδωσιν αὐτὸν τοῖς βουλομένοις περιπτύξασθαι καὶ περιλαβεῖν. Von Vulgarius (in Marcum) wird verwendet: Non figura tantum et exemplar quoddam dominici corporis panis est, sed in illum convertitur corpus Christi — — et quomodo inquis: caro non videtur? o homo, propter nostram infirmitatem istud fit, quia enim panis quidem et vinum ex his sunt, quibus assuevimus, ea non abhorremus, sanguinem vero propositum et carnem videntes non ferremus, sed abhorreremus. Idcirco misericors deus nostrae infirmitati condescendens speciem quidem panis et vini servat, in virtutem autem carnis et sanguinis transelementat. Von Cyprian wird aus dem sermo de coena domini aufgenommen: panis iste, quem dominus discipulis porrigebat, non effigie, sed natura mutatus omnipotentia verbi factus est caro. l. c., p. 739—740. 742. Vgl. Liturgik d. Ref. Bd. I, Die geschichtliche Einleitung, S. 95—96. 118—119.

anzusehen. Sie kommen ihm nur als Beweismittel für die Erkenntniß in Betracht, daß die alte Kirche gelehrt habe, corpus Christi adesse in coena *). Auch erklärt er ausdrücklich: „transsubstantiationem et corpus localiter in pane esse negamus. Illorum etiam opinionem rejicimus, qui corpus in pane, ut vinum in cantharo vel ignis in candenti ferro continetur, esse dicunt" **). Aber nichts desto weniger halten wir daran als an einer unumstößlichen Thatsache fest, daß ihm die Lehre Luthers und die Transsubstantiationstheorie sich freilich nicht völlig decken, aber doch im Wesentlichen identisch sind.

Die Frage, ob Luthers „Großes Bekenntniß vom Abendmahl Christi", das im März 1528 erschien, auf Melanthons theologische Entwicklung von Einfluß gewesen ist, glauben wir bejahen zu müssen. Offenbar bezieht er sich auf dasselbe, wenn er die lokale, circumskriptive Gegenwart des Leibes Christi negirt und vielmehr die Gegenwart desselben durch die Analogie der Gegenwart der Persönlichkeit Christi für alle Creaturen anschaulich macht ***). Ja sollte er nicht sogar auf einen Vergleich Luthers anspielen, wenn er sagt: „Item nos dicimus, quod simul possit in locis diversis esse, sive id fiat localiter sive alio arcano modo, quo diversa loca personae Christi simul tamquam unum punctum praesentia sunt" †). Diese letzten Worte erinnern an die Analogie des Fünkleins im Opal, das an einem Orte sich befindet und doch überall sichtbar ist, von welcher Luther Gebrauch macht. Wir kommen also zu dem Resultat, daß damals Melanthon sich Luthers Abendmahlslehre völlig angeeignet hatte.

---

*) C. R. I, p. 749.

**) Judicium de Zwinglii doctrina (25. Juli 1530); l. c. II, p. 224.

***) l. c.: non dicit Lutherus adesse localiter scilicet in aliqua mole, circumscriptione, sed illo modo, quo Christi persona seu totus Christus praesens est omnibus creaturis.

†) l. c., p. 222.

## § 40.

### Die Augsburgische Konfession und die Apologie.

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden, in welchem Sinne der zehnte Artikel der Augburgischen Konfession und der Apologie zu verstehen sei, so kann uns die Antwort nicht schwer werden; eine Begünstigung der Lehre der Schweizer können wir nicht erwarten, eine Begünstigung der römischen Lehre müssen wir erwarten. Und so ist es denn in der That. Es läßt sich nicht läugnen, daß wenigstens in der deutschen Ausgabe der Augsburgischen Konfession und noch mehr in der Originalausgabe der Apologie Melanthon die Luther'sche Abendmahlslehre so dargestellt hat, daß die Katholiken glauben mußten, es sei in diesem Dogma zwischen ihnen und den Lutheranern kein Unterschied. Melanthon hat absichtlich die vorhandene Differenz verschwiegen, und er konnte es ohne innere Unwahrhaftigkeit insofern, als er persönlich zwischen der römischen und der Luther'schen Abendmahlslehre keinen wesentlichen Unterschied zu finden vermochte. Schon Planck hat darauf hingewiesen, aber erst Calinich hat in neuester Zeit präcis das Verhältniß des zehnten Artikels der Augustana und Apologie zur römischen Lehre klargestellt. Und Zöckler, der Calinichs Behauptungen bestreitet, ebenso wie Franck haben doch so erhebliche Zugeständnisse gemacht, daß nur eine geringe und unerhebliche Differenz übrig bleibt *).

*) Planck, Geschichte der Entstehung u. s. w., Bd. III, Thl. 1, S. 112: „Dies ist wohl ganz gewiß, daß die Katholiken den Artikel deswegen so unverändert stehen ließen, weil er ihre Vorstellung von der Brodverwandlung gar nicht antastet, und dies mag ebenso gewiß sein, daß Melanthon den Artikel geflissentlich in diesen Ausdrücken verfaßt hatte, um diese nicht anzutasten und einem Streit darüber zuvorzukommen." Die Behauptung eines weitergehenden Zugeständnisses von Seiten Melanthons weist Planck allerdings im Folgenden zurück. Calinich, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrg. 1870, S. 419 ff.; 1871, S. 462 ff.; 1873, S. 541 ff. Zöckler, Die Augsburgische Konfession, 1870, S. 220 ff. Ev. K.-Z. 1871, N. 68, auch 1874. Frank, Die Theologie der Konkordienformel, Bd. III, S. 18 ff. Noch mehr als Zöckler nähert sich Frank der Ansicht von Calinich. Dagegen hat Spiegel (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872, S. 113 ff.) Calinichs Behauptungen zu widerlegen gesucht, ebenso Plitt (Die Apologie der Augustana 1873, S. 150 ff.; vgl. auch Einleitung in die Augustana, Thl. II [1868], S. 317).

Vergegenwärtigen wir uns den Wortlaut des zehnten Artikels in der deutschen Augsburger Konfession. Er erklärt, „daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei“ *). Der Begriff „Gestalt“ ist es, auf dessen Verständniß hier alles ankommt. In damaliger Zeit hatte derselbe eine feste Bedeutung gewonnen. Er bezeichnete die nach der Verwandlung übrig bleibende sichtbare Erscheinung oder richtiger den wesenlosen Schein der Elemente. Es ist ja unläugbar, daß die Bekenntnißschriften von dem Begriff „species, Gestalt“ einen harmlosen Gebrauch machen, aber nur in dem Fall, daß die Frage beantwortet werden soll, ob utraque species oder una species, eine oder beide Gestalten den Laien zu reichen seien. Hier vertritt species den Begriff der pars und wechselt mit ihm, so in der Apologie und der Konkordienformel. Letztere sagt ausdrücklich in der solida declaratio: una tantum sacramenti species sive pars **). Sie eigneten sich damit das Losungswort an, das die Hussiten im Kampf gegen die Kelchentziehung der römischen Kirche zu Ehren gebracht hatten. Die Reformatoren kämpften wie die Hussiten gegen die una, für die utraque species der communio. Aber abgesehen von dieser einen Ausnahme, in welcher die Bekenntnißschriften sich des Worts species bedienen, um die eigne Abendmahlslehre zu formuliren, ist durchgängig der Begriff der species als Bezeichnung des sichtbaren Faktors in dem Abendmahl für sie von der Transsubstantiationslehre bedingt. So sagen die Schmalkaldischen Artikel, Thl. III, Art. VI ***): „Von der Transsubstantiation achten wir der spitzigen Sophisterei gar nichts, da sie lehren: das Brod und Wein verlassen oder verlieren ihr natürlich Wesen und bleibe allein Gestalt und Farbe des Brods und nicht recht Brod.“ „De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et

*) C. R. XXVI, p. 559—60.

**) Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche, besorgt von J. J. Müller, S. 671.

***) A. a. O., S. 320.

non verum panem remanere." Ebenso erklärt die Konkordienformel*) (Epitome, Art. VII, Negativa I): „Die päpstische Transsubstantiation, da im Papstthum gelehret wird: daß Brod und Wein ihre Substanz und natürlich Wesen verlieren und also zu nichts werden, daß es in den Leib Christi verwandelt werde und allein die äußerliche Gestalt bleibe." „Papisticam transsubstantiationem, cum videlicet in papatu docetur panem et vinum in sacra coena substantiam atque naturalem suam essentiam amittere et ita annihilari atque elementa illa ita in Christi corpus transmutari, ut praeter externas species nihil de iis reliquum maneat." (Solida declaratio.) „Verwerfen und verdammen wir — — erstlich die papistische Transsubstantiation, da gelehret wird, daß das consecrirte oder gesegnete Brod und Wein im heiligen Abendmahl seine Substanz und Wesen ganz und gar verlieren und in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt werden, also, daß allein die bloße Gestalt des Brods und Weins oder accidentia sine subjecto übrig bleiben", „rejicimus et damnamus — — — pontificiam transsubstantiationem, cum docetur, quod panis et vinum, si consecrata seu benedicta fuerint, in sacrosancta coena substantiam et essentiam suam penitus amittant et in substantiam corporis et sanguinis Christi convertantur, ita quidem, ut sola externa species panis et vini sive accidentia sine subjecto reliqua maneant."**) Für die Konkordienformel ist also der Begriff der species identisch mit dem Begriff der accidentia sine subjecto. Die Bekenntnißschriften wenden ihn also grade in demselben Sinne an wie die mittelalterliche Theologie, das Tridentinum und der Catechismus Romanus***). Und damit steht überhaupt der Sprachgebrauch der

---

*) J. J. Müller a. a. O., S. 541—2.

**) a. a. O., S. 670.

***) Vgl. Neander, K.-Gesch., 4. Aufl., Bd. VIII, Thl. III. IV, S. 60—61. Canones et decreta concilii Tridentini. S. XIII, Can. II: „Manentibus duntaxat speciebus panis et vini." Catechismus Romanus. Ps. II, Cap. IV, Qu. XLIII: „Panis videlicet et vini species in hoc sacramento sine aliqua re subjecta constare." Qu. LIV: „Quum a communi hominum natura maxime abhorreat humanae carnis esca aut sanguinis potione vesci: sapientissime fecit, ut sanctissimum corpus et sanguis

Reformatoren und ihrer Zeitgenossen in Uebereinstimmung. Melanthon schreibt am 24. Dezember 1532 an Rothmann: „Papistae dicunt, corpus in species illas includi quasi in lagenam“ *), und deutet mit illas auf einen bekannten, aber nicht dem eignen Bewußtsein homogenen Sprachgebrauch. Derselbe erklärt im Heidelberger Gutachten von 1559: „Acerrime pugnant papistae et eorum similes, ut dicatur corpus Christi extra sumtionem inclusum esse speciebus panis aut pani“ **), und bezeichnet damit die katholische Lehre als eine solche, für welche nur die species panis übrig bleiben, während auch für das strengste lutherische Bewußtsein — der similes — die Integrität der Elemente nicht aufgehoben wird. Oecolampadius im Dialogus beschreibt die katholische Theorie, quod manentibus speciebus substantiam panis in virtutem carnis et sanguinis mutet deus ***). Und Hardenberg begründete 1557 die Weigerung, die Augsburgische Konfession und die Apologie zu beschwören, in folgender Weise: „Dat maket mi ein Bedenken in der Augsp. Confession, dat de dütsche Heft under Gestalt Brodes ende Wines dat ricket na der Transsubstantiation want Gestalt ist species, in den Schulen nicht dann pro accidenti genommen, ende so isset ock in düdsch gesettet, want Gestalt is man accidens, so schmaket die Apologie ja ganz na transsubstantiatio.“ „Noch viel ein anderes ists mit der Apologia als mit der Confession, denn auf jene ist der Landfriede nicht gestellt. So seind dar viel rauhe Stücke in der Apologia nachgegeben, auch die Verwandlung des Brots in den Leib Christi.“ †)

Diese Erwägungen nöthigen uns, es zuzugestehen, daß im zehnten Artikel der deutschen Augsburgischen Konfession das Dogma der Transsubstantiation gelehrt ist. Diese Auslegung des zehnten Artikels wird auch dadurch gestützt, daß er durch Aufnahme des Begriffs species sich von der Grundschrift der Schwabacher Artikel

---

sub earum rerum specie, panis inquam et vini, nobis administraretur, quorum quotidiano et communi alimento maxime delectamur.“

*) C. R. II, p. 620.

**) l. c. IX, p. 962.

***) C. 7, p. 2.

†) Planck a. a. O. V, 2. p. 205.

entfernt hat. Hier ist die Abendmahlslehre Luthers deutlich ausgesprochen, „daß sei wahrhaftiglich gegenwärtig im Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi“*), jede Vermischung der Abendmahlslehre Luthers mit der Abendmahlslehre der Schweizer ist ausgeschlossen, aber auch jede Vermischung mit der Transsubstantiationslehre. Was konnte Melanthon veranlassen, von dieser authentischen Lehre Luthers durch Verwendung des Begriffs „der Gestalt, species“ abzuweichen, wenn nicht die Absicht, den Boden der Transsubstantiationslehre zu betreten! Und welchen Eindruck hat die Konfutatio vom zehnten Artikel empfangen? Am Wortlaut nimmt sie keinen Anstoß, konnte sie auch nicht nehmen, aber sie vermißt zwei Bestimmungen, deren Anerkennung erst die völlige Einheit mit der römischen Lehre verbürgte, einmal die Erklärung, daß in jeder species per concomitantiam der ganze Christus gegenwärtig sei, sodann die unumwundene Annahme der Form, in welcher das vierte Laterankonzil von 1215 das Dogma ausgesprochen hatte. „Der zehnte Artikel, wie der mit Worten fürbracht ist, hat nichts schädliches, das zu verwerfen sei, denn sie bekennen, daß in dem Sakrament nach ordentlicher Konsekration wesentlich und wahrlich zugegen sei der Leib und das Blut Christi; solches aber doch mit diesem Anhang zugelassen werden mag, das die Fürsten glauben, daß unter gedachter Gestalt insonderheit gegenwärtig sei der ganze Christus und nicht minder sei das Blut Christi nach- und mitfolgender Weise unter der Gestalt des Brods gleicher Weise, als er ist unter der Gestalt des Weins und herwider. Denn sonst in dem Sakrament wäre der Leib Christi todt und ohne Blut wider das, so Paulus geschrieben hat zu den Römern am sechsten: Christus ist erstanden von den Todten und hinfür stirbt er nicht mehr. Es wird auch billig hier in dieses Artikels Bekenntniß als fast nothwendig zugethan, daß die Fürsten billiger Weise mehr der gemeinen Kirche denn etlichen, die nicht wohl und recht lehren, glauben sollen, nämlich daß durch das allmächtige Gotteswort und Konsekrirung des Sakraments die Substanz des Brods in den Leib Christi verwandelt werde, wie denn vorlängst in einem gemeinen Konzilio entschlossen und entschieden ist.“ „Decimus articulus in verbis nihil offendit, quia

*) C. R. XXVI, p. 156.

fatentur, in eucharistia post consecrationem legitime factam corpus et sanguinem Christi substantialiter et vere adesse, si modo credant, sub qualibet specie integrum Christum adesse, ut non minus sit sanguis Christi sub specie panis per concomitantiam, quam est sub specie vini et e diverso. Alioquin in eucharistia Christi corpus esset mortuum et exsangue contra S. Paulum, quia Christus resurgens ex mortuis amplius non moritur. Rom. VI. Adjicitur unum tamquam ad illius confessionis articulum valde necessarium, ut credant ecclesiae potius quam nonnullis aliter male docentibus, omnipotenti verbo dei in consecratione eucharistiae substantiam panis in corpus Christi mutari. Ita enim in concilio generali definitum est." *)

Also die Theologen der Konfutatio haben an dem Wortlaut des zehnten Artikels nichts auszusetzen, aber da ihnen ja natürlich bekannt ist, daß die lutherischen Protestanten bisher anders vom Abendmahl gelehrt haben, so halten sie es doch für möglich, daß dieselben bei korrekter Terminologie eine inkorrekte Lehre bewahren, und fordern daher ein unzweideutiges Bekenntniß zum Transsubstantiationsdogma. Und wie befriedigt die Apologie, nämlich in der ursprünglichen Darstellung, wie sie in der Quartausgabe von 1530 und 1531 vorliegt **), die Forderungen der Konfutatio? Zuvörderst giebt sie dem lateinischen Text der Augsburgischen Konfession eine Gestalt, welche ihn auf die Stufe des deutschen Textes stellte. Er lautete: „De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini." Die Apologie läßt ihn lauten: „Confitemur nos sentire, quod in coena domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt" ***). So wird für das

*) C. R. XXVII, p. 196. 106—7.

**) Mitte November 1530 erschien die Augsburgische Konfession, die auf dem Titel schon die Apologie ankündigt, welche aber erst Mitte April 1531 veröffentlicht wurde; im November 1531 kam die deutsche Uebersetzung der Apologie hinzu, und damit erst war der verheißene Inhalt der editio princeps vollständig dem Druck übergeben. Zöckler a. a. O., S. 33. 34.

***) Daß es sich hier nicht um eine Inhaltsangabe, für welche der

„unter Gestalt des Brods und Weins" durch die „rebus, quae videntur, pane et vino" ein äquivalentes Analogon geschaffen und durch die Einfügung des substantialiter der Begriff der Realität gesteigert. Aber wie verhält sie sich zur Anerkennung der mutatio? Hier beweist Melanthon eine diplomatische Gewandtheit, welche den schwierigsten Situationen gewachsen ist. Die Apologie gebraucht das Wort mutare, ganz nach Wunsch der Konfutatio, aber nicht als unmittelbaren Ausdruck der eignen Ueberzeugung, sondern als im Bekenntniß eines andern enthalten. Sie zitirt den griechischen Meßkanon, in quo aperte orat sacerdos, ut m u t a t o pane ipsum corpus Christi fiat, und die Worte des Theophylact, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem m u t a r i und bezieht sich auch auf Cyrill. Als Gegenstand des eignen Bekenntnisses aber nennt sie nur die corporalis praesentia Christi. Sie ist ihr der Inhalt der recepta in tota ecclesia sententia. Darauf, daß diese Citate nicht der Literatur der römischen, sondern der griechischen Kirche entnommen sind, welche vor dem zweiten ökumenischen Koncil zu Lyon 1275 von einer eigentlichen Substanzverwandlung, *μετουσίωσις*, noch nichts gewußt habe, Gewicht zu legen, scheint uns nicht zulässig. Denn einmal sind die Differenzen, welche die Verwandlungslehre der älteren griechischen Kirche von der occidentalischen Transsubstantiationslehre scheiden, sehr subtil. Cyrill von Alexandrien bleibt zwar auf dem Standpunkte der dynamischen Durchdringung der Elemente von Leib und Blut Christi stehen, ist aber der erste, welcher dem konsekrirten Brode die Qualität der Unverweslichkeit zuerkennt und damit beweist, daß er sich auf dem Wege der Vorstellungen befindet, die in der Transsubstantiationslehre zum Abschluß gekommen sind. Bei Theophylact kommt allerdings die dynamische Theorie noch zum Wort, aber die Transformationslehre ist zugleich von ihm angeeignet, er bekennt sich zum *μεταποιεῖσθαι* und *μεταβάλλεσθαι* der Elemente in Leib und Blut Christi, so daß er sagen kann: „deßhalb scheint es uns zwar Brod,

---

Wortlaut relativ gleichgiltig ist, sondern um eine neue Formulirung handelte, beweist, daß die im Text mitgetheilten Worte nicht bloß im Anfang, sondern auch am Schluß der Erörterungen über den zehnten Artikel sich finden. Vgl. C. R. XXVII, p. 534. 535.



ist aber wirklich (τῷ ὄντι) Fleisch)" *). Auf jeden Fall zitirt Melanthon die griechischen Schriftstücke nicht in ihrer Differenz, sondern in ihrem Konsensus mit der Lehre der römischen Kirche. Er sagt ja ausdrücklich: „comperimus non tantum Romanam ecclesiam affirmare corporalem praesentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse graecam ecclesiam". Er vertheidigt receptam in tota ecclesia sententiam. Die Frage, weshalb Melanthon nicht die römische, sondern die griechische kirchliche Literatur hier berücksichtigt hat, scheint in andrer Weise beantwortet werden zu müssen. Er wollte dadurch den universalen Standpunkt dogmengeschichtlicher Kritik zur Geltung bringen, welcher dem Protestantismus eigen ist. Er wollte das protestantische Prinzip bezeugen, daß, insoweit überhaupt die dogmatische Tradition Autorität beanspruchen kann, nicht der Tradition einer einzelnen Kirche, sondern der Tradition der gesammten Kirche diese Autorität zukomme. Er hat somit in demselben Augenblick, in welchem er der römischen Kirche Zugeständnisse machte, welche über das zulässige Maß hinausgingen, doch einen spezifisch protestantischen Kanon festgehalten und der Autorität der römischen Kirche die Autorität der tota ecclesia gegenübergestellt.

Wie befriedigte Melanthon nun die zweite Forderung der Confutatio, daß die Gegenwart des ganzen Christus in jeder species per concomitantiam anerkannt werde? In der Apologia prior, der auf dem Reichstag entworfenen Skizze, ging er auf den Wunsch der Gegner vollkommen ein. Er erklärte: „Neque nos fingimus, mortuum corpus Christi sumi in sacramento aut corpus exangue aut sanguinem sine corpore sumi, sed sentimus integrum et vivum Christum adesse in qualibet parte sacramenti" **). Er nahm auch an dem Begriff der concomitantia keinen Anstoß, denn am 4. August 1530 schrieb er an Campegius: „Romana ecclesia nihil faceret alienum sua clementia, si permitteret nobis uti utraque specie sacramenti, praesertim cum non damnemus alios et fateamur, in specie panis verum corpus

---

*) Vgl. Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie 1867, S. 235 ff.; 1868, S. 48 ff.

**) C. R. XXVII, p. 285.

Christi contineri aut per concomitantiam sanguinem adeoque integrum Christum, in specie vini itidem integrum Christum"*). Vorsichtiger ging Melanthon in der Apologia altera zu Werke. Die Konfutatio hatte die Theorie der Konkomitanz durch die Lebendigkeit des Leibes Christi, vermöge welcher derselbe nicht blutlos gedacht werden könne, begründet, damit aber auch für die Kelchentziehung eine dogmatische Basis gewonnen. Wer das Brod, also den Leib Christi, genieße, habe damit eo ipso auch das Blut Christi genossen. Sie hatte sich hiebei auf Röm. 6, 9a berufen. Was thut nun die Apologie? Sie nimmt die begründende dogmatische Thesis der Konfutatio auf, zitirt die andre, mit der ersten inhaltlich identische Vershälfte, Röm. 6, 9b, erregt also den Schein, als ob sie auch den Schluß ziehe, welchen daraus die Konfutatio gezogen hat, aber nur den Schein. Ueber diesen Schluß, um dessen willen eben die Konfutatio an die Lebendigkeit des Leibes erinnert und die Schriftstelle zitirt hatte, schweigt sie. Sie beschränkt sich auf die Erklärung: „Loquimur de praesentia vivi Christi, scimus enim, quod mors ei ultra non dominabitur." Zu welchem Resultat gelangen wir nun schließlich? Hat Melanthon in der Augsburgischen Konfession und in der Apologie die Transsubstantiation gelehrt oder nicht? Diese Frage läßt sich mit ja und nein beantworten. Objectiv betrachtet kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß er sie gelehrt hat. Der Wortlaut mußte jedem unbefangnen Leser den Eindruck machen, er habe sie vorgetragen. Intentionell hat er sie sicher nicht gelehrt, er hat sie nicht anerkannt, die entscheidenden Termini mutatio, transsubstantiatio hat er nicht angewandt, wenigstens nicht als unmittelbaren Ausdruck der eignen Ueberzeugung. Er hat die Lehre Luthers in einer der Transsubstantiationstheorie eignen Terminologie dargestellt oder vielmehr verborgen. Das Recht dazu gab ihm die Gewißheit, daß zwischen der Lehre Luthers und der Transsubstantiationstheorie ein wesentlicher Unterschied nicht bestehe. So hat er die Lehre Luthers in ihrer Identität mit der Transsubstantiationslehre ausgesprochen, die vorhandne Dif-

*) C. R. VI, p. 246.

ferenz aber geflissentlich verschwiegen. Zu so weit gehenden Zugeständnissen hatte Melanthon das konziliatorische Interesse geführt.

Ihnen entsprach die Haltung, welche er in den Ausschußverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg bewahrte. Unter den unverglichenen Artikeln findet sich die Abendmahlslehre nicht. Es war ihm gelungen, die Gegner über die vorhandne Differenz zu täuschen.

Zu welchen Opfern im Interesse des Friedens überhaupt Melanthon damals bereit war, beweisen die dieser Zeit angehörenden Aeußerungen, an welche Calinich erinnert*). Er erklärt in der Praefatio zur Apologie: „Semper hic meus mos fuit in his controversiis, ut quantum omnino facere possem, retinerem formam usitatae doctrinae, ut facilius aliquando coire concordia posset. Neque multo secus nunc facio — — et nunc scripsi, quam moderatissime potui."**) An Campegius schreibt er am 6. Juli 1530***): „Dogma nullum habemus diversum ab ecclesia Romana. — Parati sumus obedir eecclesiae Romanae, modo ut illa pro sua clementia, qua semper erga omnes gentes usa est, pauca quaedam vel dissimulet vel relaxet, quae jam mutare ne quidem, si velimus, queamus." Er glaubt, die Einheit lasse sich herstellen, wenn die Curie nur in einigen wenigen Dingen Connivenz übe — si aequitas vestra paucis in rebus conniveat. — Ja er läßt sich zu dem Bekenntniß hinreißen: „Nullam etiam ob rem aliam plus odii sustinemus in Germania, quam quia ecclesiae Romanae dogmata summa constantia defendimus. Hanc fidem Christo et Romanae ecclesiae ad extremum spiritum, Deo volente, praestabimus (vel si recusabitis nos in gratiam recipere). Levis quaedam dissimilitudo rituum est, quae videtur obsistere concordiae †)." Ja in dem Brief an Campegius vom 7. Juli beschränkt er sich auf die Forderungen der communio sub utraque specie, der Priester- und Mönchsehe. Dogmatische Differenzen bestehen

*) Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 1873, S. 550—1.
**) C. R. XXVII, p. 420.
***) C. R. II, p. 170.
†) Bezieht sich offenbar auf die Zwinglianer.

für ihn gar nicht: „Paucis rebus vel condonatis vel dissimulatis posset constitui concordia, videlicet si nostris utraque species coenae domini permitteretur, si conjugia sacerdotum et monachorum tolerarentur. Hoc si aperte concedi non videretur utile, tamen praetextu aliquo dissimulari posset, videlicet, quo res extrahatur, donec synodus convocetur.“ *)

Es war kein Wunder, daß diese Haltung Melanthons eine tiefe Mißstimmung der Protestanten hervorbrachte. Landgraf Philipp von Hessen klagte Luther: „daß sich die Sachen so seltsam zugetragen haben, sein Ph. Melanthonis Kleinmüthigkeit Schuld; sie haben sich auch in ihren übergebnen Artikeln zuviel begeben“ **), und an Zwingli schrieb er voll Zorn: „Sed quid dicam de eo, quod Ph. Melanchthon retro it ut cancer et vir est, qui evangelio Christi noceat verecundia sua; nam eo erroris venit, ut desinere nequeat“ ***). Seine Räthe mahnt er: „Greift dem vernünftigen, weltweisen, verzagten Philippo in die Würfel“ †). Und voll Entrüstung berichtet Baumgärtner an Spengler: „Gott hat uns aber zu sondern Gnaden verordnet, daß die Konfession heraus und einmal übergeben ist, sonst würden unsre Theologi längst ein anderes bekannt haben, wie sie denn, wo ihnen gefolgt würde, gern thäten — Philippus ist kindischer denn ein Kind worden. — — Die andern sächsischen Theologi dürfen wider den Philippum nit öffentlich reden, denn er den Kopf dermaßen gestreckt, daß er neulich gegen den Lüneburgischen Canzler gesagt: wer sagen darf, daß die nächst übergebnen Mittel nicht christlich, der lüg's als ein Bösewicht.“ ††)

---

*) C. R. II, p. 173.

**) Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit, S. 154.

***) Zwinglii Opera ed Schuler et Schulthess, Vol. VIII, Epist. ps. II (1842), p. 504.

†) C. R. II, p. 327 (29. August 1530).

††) l. c., p. 363—4 (13. September 1530).

## § 41.

### 1530 — 1546.

Diese so weit gehenden Versuche Melanthons, evangelischen Lehren eine der katholischen Kirche unanstößige Gestalt zu geben, blieben erfolglos. Die Anerkennung der Protestanten wurde nicht erreicht, der Friede nicht hergestellt. Vielmehr bedrohte der Reichsabschied die Errungenschaften und den Bestand der reformatorischen Arbeit. Der Friede mit Rom lag in weiter Ferne. Desto wünschenswerther erschien die Vereinigung aller Protestanten, die Beseitigung der zwischen ihnen vorhandnen Trennungen. Es ist begreiflich, daß unter dem Einfluß dieser politischen Situation die Stimmung eines für den Eindruck der wechselnden Verhältnisse so leicht empfänglichen Mannes wie Melanthon sich änderte und die Neigung Platz griff, milder über die Abendmahlslehre der Schweizer zu urtheilen und den Bestrebungen, dieselbe mit der Lehre Luthers auszugleichen, die Wege zu bahnen. Eine Schrift Oekolampads, gegen die Abhandlung Melanthons „Sententiae veterum aliquot" ꝛc. gerichtet: „Quid de eucharistia veteres tum Graeci tum Latini senserint, Dialogus", nicht frei von tendenziöser Auslegung, wie die Schrift Melanthons nicht frei ist von tendenziöser Auswahl, aber reichhaltiger, gründlicher als jene, mußte dieser den Schweizern günstigen Stimmung Melanthons neue eigenthümlich religiöse, theologische Beweggründe zuführen. Wies der Dialogus doch nach, daß die alte Kirche keineswegs nur die realistische, sondern auch die symbolische Auffassung vertreten hatte, und erschütterte damit die von Melanthon vorausgesetzte und so hoch geschätzte Legitimation der Lehre Luthers durch die Ueberlieferung. Der Dialogus machte sofort auch einen günstigen Eindruck auf Melanthon, wie das Urtheil bezeugt: „Oecolampadius scripsit contra me dialogum, ut mihi videtur, accuratius, quam solet alioqui scribere"*), und daß er von ihm bestimmt worden ist, davon finden sich, wie wir zeigen werden, deutliche Spuren. Endlich müssen wir noch, um die sich jetzt vorbereitende Wandlung in der Abendmahlslehre Melanthons zu begreifen, uns

*) C. R. II, p. 217—8 (20. Juli 1830). An Luther.

an die unablässig sich erneuernden Friedensversuche Bucers, des unermüdlichen, gewandten Vermittlers, erinnern, der immer bemüht war, eine einigende Formel zu finden, in welcher die Gegensätze erstickt werden könnten.

Bevor wir nun daran gehen, die Abendmahlslehre Melanthons, wie sie sich jetzt im Gegensatze zu Luther bildete, in ihrer allmählichen Entwicklung darzustellen, müssen wir eine Vorfrage erledigen, nach der Bedeutung, welche der Begriff corpus für ihn hat. Es ist von Heppe*) behauptet worden, daß Melanthon das Wort corpus im Sinne von Person brauche. Er beruft sich dafür auf zwei Stellen der Loci. Diese finden sich in der dritten, letzten Redaktion derselben, welche sich in den Ausgaben von 1543 bis 1559 darstellt. Es handelt sich beide Male um die Auslegung von Col. 2, 9: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*. Melanthon erörtert sie an der ersten Stelle**) mit den Worten: „habitare in eo divinitatem, non tantum, ut in Davide, effective, separabiliter; sed ita, ut ipsa Christi *ὑπόστασις* sit divina. Nam Graeci *σῶμα* dicunt, ut nos vulgo personam, an der zweiten***) übereinstimmend: in aliis habitat deus spiritu suo, novam lucem et novos motus accendens, sed in Christo habitat non solum spiritu, sed etiam ita, ut personali unione humana natura divinae unita sit. Nam ut nos dicimus nunc usitate personas, ita veteres Graeci dixerunt *σώματα*.“ In der zweiten Redaktion der Loci lautet die Auslegung des genannten Textes etwas anders†): „In aliis habitat deus spiritualiter, hoc est, efficit novos motus in eis. In Christo habitat corporaliter, hoc est, re ipsa, seu substantialiter, seu, ut nos loquimur, naturaliter; ita quod ipsa natura seu substantia Christi divina est.“ Diesen Unterschied der Redaktionen hat Heppe nicht beachtet. Für die Periode in der Entwicklung der Abendmahlslehre Melanthons, die wir gegenwärtig in das Auge fassen, kann — das geht aus der Vergleichung

*) Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, Bd. III, S. 147—8.

**) C. R. XXI, p. 618.

***) l. c., p. 624.

†) l. c., p. 361.

hervor — für ihn σῶμα nicht die Bedeutung „Person“, sondern nur die Bedeutung „Substanz, Natur“ gehabt haben. Aber — es sei uns gestattet, der Darstellung vorzugreifen — ist diese Interpretation eines biblischen Textes überhaupt maßgebend für die Feststellung des von uns gesuchten dogmatischen Begriffs? Wir sagen: Nein. Denn hier handelt es sich nicht um die Auslegung eines Begriffs nach kirchlich gültigem Sprachgebrauch, sondern um die Feststellung eines biblischen Begriffs nach genuin griechischem Sprachgebrauch. Nicht wie die Dogmatik, sondern wie die veteres Graeci σῶμα verstanden haben, will Melanthon hier bezeugen. Etwas Anderes aber ist richtig, was Heppes Auffassung der Abendmahlslehre Melanthons nahe liegt. Für Melanthon ist „Leib Christi“ überhaupt eine Bezeichnung des menschlichen Faktors Christi. Es geht das unwiderleglich aus einem Gutachten Melanthons hervor, an das uns neuerdings Bindseil wieder erinnert hat*). Hier heißt es: „Nestorius duas personas posuit in Christo et posse naturam (humanam?) in Christo sine divina esse. Ita si nos poneremus tantum Christi corpus in sacramento et divinitatem non poneremus ibi esse, sequeretur, quod divideremus Christum exemplo Nestorii. Ideo respondimus, quod totus Christus sit in sacramento, ne quis suspicetur, nos divellere naturas aut duas personas ponere.“ Nun wollen wir natürlich nicht behaupten, daß Melanthon sich den menschlichen Faktor leiblos vorgestellt habe, das hieße ihm eine absurde Vorstellung unterlegen, aber das scheint uns fest zu stehen, daß ihm das Moment des Leiblichen im menschlichen Faktor Christi keinen besondern Werth gehabt hat, sondern vielmehr in dem ihm allein wichtigen Begriff der Menschheit Christi enthalten war. Auf die Gegenwart der Menschheit und der Gottheit Christi, des ganzen ungetheilten Gottmenschen Christi im Abendmahl kam es ihm an. So wurden ihm corpus und natura humana Christi wesentlich identische Begriffe. Auf den Unterschied von corpus und natura Christi richtete sich nicht sein Interesse, und so war für die neue Richtung, welche seine Abendmahlslehre einschlug, ein fester Boden gewonnen.

---

*) Epistolae p. 74 (20. oder 21. August 1530).

Wir sehen Melanthon dieselbe schon im Jahre 1531 betreten. Ein von Bindseil*) veröffentlichtes Bruchstück eines Briefs an Thomas Blaurer bezeichnet die Eigenthümlichkeit des gewählten Weges. Drückt es auch nicht unmittelbar die eigne dogmatische Ansicht aus, so doch mittelbar, indem es ein sehr weit gehendes Zugeständniß an die Gegenpartei enthält und so das ihm Werthvolle und Unentbehrliche in der Abendmahlslehre bezeichnet. Es ist eine geheime Instruktion für die Gegenpartei zum Zweck der Unterhandlung mit Luther und deshalb in griechischer Sprache verfaßt. Thomas Blaurer schickte sie an Ambrosius Blaurer am 25. August 1531. Wir lassen das wichtige Fragment unverkürzt folgen: „Optarem autem, te aut tuum fratrem *πρὸς ἡμέτερον θεολόγον ἐπιστέλλειν περὶ ἐκείνου πράγματος,* quare, cum a vobis dissentire velit, ponat *τὸ σῶμα Χριστοῦ οὕτως πως σὺν τῷ ἄρτῳ εἶναι, ὥσπερ πανταχοῦ ὁ Χριστός ἐστιν. Εἰ γὰρ οὕτως πάρεστι κατὰ τὴν κοινωνίαν ὑποστάσεων, σῶμα οὐ πάρεστι σωματικῶς, ἀλλὰ ὁ Χριστὸς πάρεστιν οὐ κατὰ σῶμα, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ταῦτα συμφωνεῖ τῷ Αὐγουστίνῳ.* De hac re velim, inquit, te aut alium quempiam, sed sine contumelia et sine mentione nominis mei interrogare." Wir sehen also einmal wieder, wie ihm der Gegensatz zu *σῶμα* nur *θεότης* ist, *σῶμα* überhaupt den irdischen Faktor bezeichnet, dann aber tritt auch eine neue Anschauung ein. Melanthon erklärt sich zufrieden, wenn die andre Partei auch nur die Gegenwart der Gottheit Christi im Abendmahl anerkennt. Die Gegenwart der Menschheit ist ihm vermöge der Gemeinschaft beider Naturen (nur das kann hier *κοινωνία τῶν ὑποστάσεων* bedeuten, da er, wie wir vorhin gesehen haben, eine Zweiheit der Personen in Christo nicht annimmt) mitgesetzt, aber allerdings nicht als eine unmittelbare. Die Basis der Vermittlung ist ihm also die Lehre von einer realen und aktuellen Gegenwart der Gottheit und einer dadurch bedingten realen, aber nur potenziellen, latenten Gegenwart der Menschheit Christi. Auf diese Basis konnten die Oberländer eingehen, aber nicht Luther. Wohl konnte er die Formel billigen: *τὸ σῶμα Χριστοῦ οὕτως πως σὸν τῷ ἄρτῳ εἶναι, ὥσπερ παν-*

*) Epistolae p. 85 (August ? 1531).

ταχοῦ ὁ Χριστός ἐστιν. Aber beide Seiten mußten mit denselben Worten entgegengesetzte Vorstellungen verbinden. Die Friedensliebe hatte Melanthon zu einem unannehmbaren Vermittlungsvorschlag geführt, und es war im Interesse der Eintracht zwischen ihm und Luther, daß der Ursprung desselben verborgen blieb. Daß Melanthons Zugeständniß ein sehr weit gehendes war, fühlten die Oberländer; „vide frater, quantum Philippus concedat", schreibt Thomas an Ambrosius Blaurer.

Melanthon hatte mit diesem Vorschlag eine neue Basis für die Vermittlung zu gewinnen gesucht, eine andre, als von den Gegnern geboten war. Bucer hatte das Zugeständniß gemacht, die Gegenwart des Leibes Christi für die Seele im Abendmahl anzuerkennen. Melanthon hatte seine Freude über diese Annäherung ausgesprochen, aber hinzugefügt, sie möchten auch die Gegenwart des Leibes Christi mit dem Zeichen zulassen. Er hatte sie von dem wesentlich ethischen, subjectiven auf den metaphysischen, objectiven Boden zu führen gesucht*).

Diese Annäherung an die Gegner hinderte indessen Melanthon keineswegs, nach wie vor Zwinglis Anschauung zurückzuweisen und in der Lehre, quod nusquam nisi in coelo sit Christus et quod sedeat uni affixus loco als profana disputatio zu bezeichnen**). Er konnte es mit Recht, da er gegenüber der nestorianisirenden Anschauung Zwinglis das Person bildende Element im göttlichen Faktor Christi sah und die menschliche Natur als ἀνυπόστατος dachte. So war mittelbar in der Gegenwart der einheitlichen Person Christi die Gegenwart der menschlichen Natur Christi zugleich gesetzt.

Indessen gab Bucer eine neue Parole aus, welche die Einigung herbeiführen sollte. Sie wurde maßgebend für Melanthons spätere Formulirung der Abendmahlslehre, und auch Luther

*) C. R. II, p. 470: „Magnopere gavisus sum, vos concedere corporis Christi praesentiam cum anima. Nec video causam, cur vehementer adversari possitis, quominus et praesentiam cum signo admittatis. Si vera praesentia cum anima admittitur, facile est et cum signo admittere, sicut certe deus in propitiatorio non solum aderat in animis sanctorum, sed etiam apud ipsum propitiatoriam." (22. Januar 1531.)

**) C. R. II, p. 610 (21. Dezember 1532); an Bernhard Rothmann.

begrüßte sie zuerst sympathisch, datis rebus illis, pane et vino, vere et substantialiter adesse Christum*).

Aber es kam auf die Auslegung der Formel an, Luther las in sie die eigne in schroffster Gestalt entwickelte Abendmahlslehre hinein und gab Melanthon für das in's Auge gefaßte Kolloquium mit Bucer die Instruktion mit: „Dies ist in Summa unsre Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brod der Leib Christi gegessen wird, also, daß alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß er ausgetheilt, geessen und mit den Zähnen zerbissen werde propter unionem sacramentalem"**). Das war freilich Melanthons Ansicht nicht, er wollte jede nähere Bestimmung über das Verhältniß zwischen Brod und Wein auf der einen, Leib und Blut auf der andern Seite vermieden wissen. Ihm stand die Einschließung von Leib und Blut Christi in Brod und Wein auf derselben Linie wie Zwinglis Einschließung Christi in einen örtlich beschränkten Körper. Beide Theorien erschienen ihm als müßige menschliche Spekulationen. „Hier sollen wir aber die Gedanken, so die Vernunft richtet, wegwerfen: wie Christus auf- und niedersteigt, sich in's Brod verberge und sonst ninder sei. Dies sind eben Gedanken, wie des Zwinglis grobe Zweifel, da er Christum in einen Körper verschloß und dichtet, er müsse an einem Orte stecken wie eine Creatur. Dergleichen Gedanken soll man fliehen und bei den Worten bleiben, welche sprechen: der Leib sei da." Er selbst zieht sich auf die Behauptung der Gegenwart Christi zurück, Leib und Blut lösen sich ihm in den Begriff der wesentlichen Gegenwart Christi auf. Er legt ausschließlich Werth auf die Gegenwart der Person Christi und deutet Leib und Blut Christi durch die Worte: „das ist wesentlich Christus, nicht figürlich", „Christus will uns damit bezeugen, daß er wesentlich bei uns sei"***). In diesem Sinne schreibt er an Joh. Vadianus am 6. Oktober 1535: „Pium judico, illud s. mysterium non duci

*) Brief an Erhardt Schnepf (16. Sept. 1534); C. R. II, p. 787.

**) Luthers Briefe, de Wette, Bd. IV, S. 569 (16. Dez. 1534).

***) Judicium de coena an Landgraf Philipp (Dez. 1534); C. R. II, p. 801.

profanum symbolum, sed pignus, quod testetur nobis adesse Christum et efficacem in nobis esse"*).

Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß Melanthon die Instruktion Luthers, die er nach Cassel brachte, als eine ihm fremde bezeichnete. Die Aufgabe, die ihm gestellt war, mußte ihm sehr schwer werden. Die Ansicht, die er vertreten sollte — denn er hatte nicht seine eigne Theorie zur Geltung zu bringen — billigte er nicht, sie war auch unfähig, die Grundlage einer Vereinigung zu werden; es blieb nichts anders übrig als die mit Bucer übereinstimmende eigne Auffassung in einer Luthers Verdacht so wenig wie möglich anstößigen Form auszusprechen. Daß er Luthers Instruktion nicht vertheidigt hat, scheint uns keinem Zweifel unterworfen. Er hatte gewiß guten Grund, den Gang der Verhandlung, wenigstens theilweise, der Oeffentlichkeit zu entziehen**). Dafür spricht das Resultat des Kolloquiums; die Formel Bucers war klar und bestimmt, sie bewahrte den symbolischen Character der Elemente, den realen Character der objectiven Gabe, gab aber keine Erklärung über das Verhältniß beider, beschränkte sich vielmehr auf Anerkennung ihrer Simultaneität***). Daß Luther dennoch diese Formel freundlich begrüßte, war einmal die Folge der friedlichen Stimmung, der er sich damals überließ; dann mochte er aber auch wohl den Eindruck empfangen haben, daß es den Gegnern Ernst sei, wenn sie behaupteten, daß sie in dem Abendmahl nicht ein bloßes Zeichen sähen. Das war es ja grade

---

*) Epistolae ed. Bindseil, p. 107.

**) C. R. II, p. 822. An Camerarius (10. Jan. 1535): „Meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuncius alienae, etsi profecto non dissimulabo, quid sentiam, ubi audiero, quid respondeant nostri. Ac de hac re tota aut coram aut cum habebo certiores tabellarios."

***) C. R. II, p. 827: „Sie bekennen, daß der Leib Christi wahrhaftiglich und wesentlich empfangen werde, so wir das Sacrament empfahen. Und daß Brod und Wein Zeichen sind, signa exhibitiva, welche, so man reichet und empfahet, werde zugleich gereicht und empfangen der Leib Christi, und halten, daß das Brod und der Leib also bei ein sind, nicht mit Vermischung ihres Wesens, sondern als Sacrament, und dasjenige, so sammt dem Sakrament gegeben wird. Quo posito aliud ponitur. Denn dieweil man auf beiden Theilen hält, daß Brod und Wein bleibe, halten sie solche sacramentalem conjunctionem."

gewesen, was er in der Instruktion den Schweizern vorgeworfen hatte.

Melanthon trat natürlich für Bucers vermittelnde Formel ein, sie entsprach ja ganz den eignen Anschauungen, was über sie als spezifische Lehre Luthers hinausging, hatte für ihn keinen Werth. So schreibt er an Agrikola: „Tantum igitur reliqua est quaestio de physica conjunctione panis et corporis, qua quaestione quid opus est? Et certe sacramentorum naturam tu sine hac quaestione tractas pie et graviter in tua catechesi.“ *)

Dies Kolloquium war auch insofern für Melanthon bedeutungsvoll, als es ihn von neuem veranlaßte, die Lehre der alten Kirche sich zu vergegenwärtigen. Vielleicht las er jetzt noch einmal unbefangner den Dialogus des Oekolampad. Wenigstens kam er zu demselben Resultat wie dieser. Vorsichtig und schüchtern theilt er es Brenz mit. Er wählt wieder, wie immer, wenn er etwas zu sagen hat, was nur für Freundesaugen bestimmt ist, die griechische Sprache: „ὁρῶ δὲ πολλὰς τῶν παλαιῶν συγγραφέων μαρτυρίας εἶναι, αἳ ἄνευ ἀμφιβολίας ἑρμηνεύουσι τὸ μυστήριον περὶ τύπου καὶ τροπικῶς, ἐναντίαι δὲ μαρτυρίαι εἰσὶν ἢ νεώτεραι ἢ νόθοι. σκεπτέον δὲ καὶ ὑμῖν, εἰ παλαιᾶς γνώμης ὑπερασπίζετε. σφόδρα δὲ εὐχαίμην τὴν εὐσεβῆ ἐκκλησίαν ταύτην δίκην δικάσαι ἄνευ σοφιστικῆς καὶ ἄνευ τυραννίδος.“ Man liest zwischen den Zeilen, wie er selbst denkt, aber er zieht sich zurück, identifizirt seine eigne Ansicht weder mit der Lehre Luthers noch der Lehre der Schweizer. Ja, um Brenz gar keinen Anstoß zu geben, erklärt er sich bereit, den Parteiführern zu folgen und eines eignen Urtheils sich zu enthalten. Und um jeden Zweifel an seiner Orthodoxie zu beseitigen, betont er, daß er an der Gegenwart Christi festhalte. Nur bittet er, die Entscheidung nicht unbesonnen, nicht ohne vorherige Auseinandersetzung mit der alten Kirche zu fällen. Einen tiefen Eindruck hatte, worauf auch wohl Bucer ihn hingewiesen, das Martyrium der französischen Protestanten auf ihn gemacht, und die Sympathie für ihre Personen hatte wohl auch dazu beigetragen, die Sympathie für ihre Lehre zu

*) C. R. II, p. 827 (Januar 1535).

erhöhen*). Wie innerlich nah damals schon Melanthon sich den Oberländern fühlte, bezeugt die entschiedne Erklärung, die er an Bucer am 16. September 1534 abgab: „Me nemo perpellet umquam μάχεσθαι ὑμῖν“ **).

Auch die neue Ausgabe der Loci von 1535 geht über die Bestimmungen nicht hinaus, in welchen Melanthon und Bucer sich geeinigt hatten, sie behauptet die Simultaneität des Genusses von Brod und Wein auf der einen, und Leib und Blut Christi auf der andern Seite, „datis his rebus, pane et vino in coena domini exhibentur nobis corpus et sanguis Christi“. Diese letzteren Begriffe werden aber sofort wieder ersetzt durch den Begriff der Person Christi. Im Abendmahle findet eine Verbürgung und Vollziehung der innigsten Gemeinschaft zwischen Christus und den Seinen statt: „Christus vere adest sacramento suo et efficax est in nobis — quae sumpta et hausta faciunt, ut Christus sit in nobis et nos in Christo. Mirum profecto et ingens pignus summi erga nos amoris, summae misericordiae, quod hac ipsa coena testatum vult, quod se ipsum nobis impertiat, quod nos sibi adjungat tamquam membra, ut sciamus nos, ab eo diligi, respici, servari.“ ***)

Wir haben vorhin erwähnt, daß in der That Luther damals sehr geneigt war, geneigter als je vorher, die Forderungen an die Schweizer herabzustimmen und an leichter zu erfüllende Bedingungen die Einigung zu knüpfen. Nicht als ob er auf die eigne Lehre verzichtet oder ihre Aneignung von Seiten der Gegner nicht erwartet hätte, aber er sah in Bucers Vorschlägen eine Basis, fest genug, um, trotz der vorhandenen Differenzen, beide Parteien, durch Duldung und Anerkennung verbunden, zu tragen.

---

*) C. R. II, p. 824 (12. Januar 1535): „Ego me non facio judicem et libenter cedo vobis, praeestis ecclesiae, et veram Christi praesentiam in coena affirmo. Non velim esse auctor aut defensor novi dogmatis in ecclesia — — — multi in Galliis et alibi interficiuntur propter hanc sententiam — — tantum hoc te oro, ut hac de re nihil temere statuas, sed deliberes etiam ξὺν τῇ παλαιᾷ ἐκκλησίᾳ.“

**) Epistolae ed. Bindseil, p. 91. Auch am 1. August 1535 schreibt er an denselben: „Vides me οὐ μάχεσθαι ὑμῖν“, l. c., p. 97.

***) C. R. XXI, p. 479.

Er kannte doch jetzt Bestandtheile in der Streitfrage, für welche ein tolerare, concedere, dissimulare zulässig sei*). So kam denn die Wittenberger Konkordie zu Stande, von Melanthon aufgesetzt, von den Oberländern mit manchen Mentalreservationen angenommen, die Luther wohl ahnte, aber in Hoffnung auf eine zukünftige tiefer begründete Einigung nicht zerstören mochte. Die Wittenberger Konkordie bezeugt sehr bestimmt die Simultaneität des Genusses von Brod und Wein und Leib und Blut Christi: „Cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem — — concedunt sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi.“ Das war Bucers und Melanthons Lehre. Die folgenden Bestimmungen konnten sie sich freilich zum Theil nur unter mancherlei Vorbehalten aneignen. Der dritte Artikel beginnt mit der Erklärung: „Deinde hanc institutionem sacramenti sentiunt valere in ecclesia nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis.“ Sie wurde natürlich von beiden Seiten ohne Nebengedanken bejaht. Sie bekannten sich zur Objectivität des Sakraments. Anders aber war es mit den Folgerungen, die daraus abgeleitet wurden. Quare, sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem domini etiam indignis et indignos sumere, ubi servantur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judicium, ut Paulus ait, quia abutuntur sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur.“ Nach den vorhergehenden Verhandlungen und den nachfolgenden Erklärungen konnten die Oberländer in den indigni, sine poenitentia et sine fide nicht die impii mit inbegriffen sehen. Sie faßten daher vielleicht sine poenitentia et sine fide als ἓν διὰ δυοῖν, so daß der Mangel an bußfertigem Glauben den Mangel an Glauben überhaupt nicht einschloß **).

Das beweist die Erklärung der Konkordie, die Bucer in Straßburg gab, die von den Schweizern an Luther gesandt und

---

*) De Wette IV, S. 637—8 (5. October 1535) an die Prediger zu Augsburg.

**) C. R. III, p. 75. 76.

von diesem nicht zurückgewiesen wurde. Hier werden die impii, die nichts als Brod und Wein empfangen, von den indigni unterschieden. Von ihnen heißt es: „Alii verbis hic domini porrigentis corpus suum credunt eaque fide sacramentum accipiunt, ut simul rem sacramenti percipiant nec tamen donum hoc dei digne perpendunt. Hi ea indignitate reos se faciunt corporis et sanguinis domini, quae tamen sumere voluit, et sumunt, quia verba et institutionem domini amplectuntur: non manducant autem re vera, ut Augustinus ait, hoc est, non fruuntur plene hoc cibo vivifico, quem in mentem non satis demittunt.“ *)

Dies war deutlich gesprochen. Ganz bestimmt werden die indigni als keineswegs des Glaubens, nur als des tieferen Glaubens entbehrende bezeichnet, und es wird nicht zweifelhaft gelassen, daß der Glaube nicht bloß die Bedingung für den Genuß der res sacramenti, sondern auch das Organ für denselben bildet. Die Aneignung vollzieht sich durch einen ethischen Prozeß, daher denn das Empfangen der indigni kein volles und ganzes ist, cibum vivificum non satis in mentem demittunt.

Und dennoch erhob Luther keinen Widerspruch. Diese Milde und Duldsamkeit schloß aber keineswegs einen Verzicht auf die eigne Lehre und ihre Geltung in dem Bereich ein, in welchem sie sich Anerkennung erworben hatte. Dies sollte Melanthon bald erfahren. War er von Cordatus und Schenk beschuldigt worden, dem Katholizismus unerlaubte Zugeständnisse gemacht zu haben, so auf der andern Seite, er neige sich zur Lehre der Schweizer. Amsdorf betrieb eifrig das Geschäft der Verdächtigung Melanthons. „Amsdorfius“, erzählt dieser, „Luthero scripsit, viperam eum in sinu alere, me significans“**). Und diese Verdächtigungen blieben nicht ohne Erfolg. Brück berichtet an Johann Friedrich: „Doctor Martinus sagt und bekennt, daß er nimmermehr gemeint hätte, daß Philippus noch in den Phantaseyen so steif steckte. — — Er zeigte darneben an, er hätte wohl allerlei Vorsorge, und könnte nicht wissen, wie Philippus am Sakrament

*) C. R. III, p. 80. 81.

**) l. c., p. 503. An Veit Dietrich (22. März 1538).

wäre. Denn er nennte es nicht anders, hielte es auch nur für eine schlechte Ceremonie, hätte ihn auch lange Zeit nicht sehen das heilige Abendmahl empfahen. Er hätte auch Argumente gebracht nach der Zeit, als er zu Cassel gewest, daraus er vernommen, wie er fast Zwinglischer Meinung wäre. Doch, wie es in seinem Herzen stünde, wisse er noch nicht." *)

Diese Anfeindungen hinderten aber Melanthon nicht, die neu gewonnene Erkenntniß zur Geltung zu bringen. Einen Anlaß dazu gab ihm die Frage, ob die Elevation des Sakraments bleiben solle. In Wittenberg fand sie noch statt, der Landgraf Philipp hatte sich bei einem Besuch darüber gewundert. Wie mußte man sie vom evangelischen Standpunkte aus beurtheilen? In Nürnberg waren darüber Differenzen ausgebrochen. Von der einen Seite war gesagt worden, wie es scheint, die Adoration gelte dem Brode, weil mit dem Brode sich Christi Leib vereinige, wie sich die göttliche mit der menschlichen Natur in Christo vereinigt habe. Wer die Elevation mißbillige, sei Nestorianer. Dem trat natürlich Melanthon entschieden entgegen und glaubte sich damit in Einklang mit Luther zu wissen. Er bezog die Adoration auf den beim Sakrament gegenwärtigen Christus. Und diese Gegenwart war ihm analog der Gegenwart Gottes bei der Bundeslade und bei der Taufe **). Er bekämpfte die Vermischung der res sacramenti und der symbola und blieb bei dem Satz: „Datis his rebus Christum vere adesse et efficacem esse. Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumptis adsit aliud." Das Bild vom durchglühten Eisen entsprach seiner eignen Anschauung nicht, ging über dieselbe hinaus. Daher war ihm denn auch die Adoration keineswegs ein nothwendiges Moment in der Abendmahlsfeier, vielmehr nur zu dulden, wenn sie sich nicht auf das Brod beziehe ***).

Noch in einer andern Hinsicht hatte Melanthon Protest zu erheben, und zwar vermöge einer eigenthümlichen Ironie der Entwicklung zur Vertheidigung eines Interesses, das scheinbar von

*) C. R. III, p. 427—8 (Herbst 1537).

**) l. c., p. 503—4.

***) l. c., p. 514. An Veit Dietrich (23. April 1538).

den Römischen in gleicher Weise wie von den Schweizern und Oberländern gehegt wurde. Rom hatte zum Zwecke der Kelchentziehung die Theorie der Konkomitanz erfunden und gelehrt, daß in jedem Elemente beides, der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sei und gereicht werde. Den Oberländern und Melanthon, welche bloß die Gegenwart der Person Christi betonten, konnte nur daran liegen, daß zwischen der res sacramenti im Brod und Wein nicht unterschieden werde. Anhänger der Lehre Luthers dagegen konnten kein Bedenken tragen, Brod und Wein als Träger verschiedener Heilsgaben anzusehen. So mußte Melanthon denn gegen die Trennung von Leib und Blut Christi sich aussprechen: „Nonnulli jam dicunt, separatim tradi corpus et sanguinem. Id quoque novum est ac ne papistis quidem placiturum. Error foecundus est, ut dicitur, multas quaestiones parit illa physica conjunctio: an separatim an sint inclusae partes, quando adsint, an extra usum? *) addi divisionem ac distractionem τοῦ σώματος καὶ αἵματος novum est prorsus et inauditum universae veteri ecclesiae.“ **)

Indeß wurde die Situation, in welcher sich Melanthon damals befand, immer schwieriger. Man dachte ernstlich daran, ihn einer gerichtlichen Untersuchung zu unterwerfen und eventuell zu entsetzen ***). Und Melanthon selbst bereitete schon eine Vertheidigungsschrift vor †). War Melanthons Abendmahlslehre auch nicht die ausschließliche Basis der Anklagen gegen ihn, so war sie doch ein sehr gewichtiger Faktor derselben. Die Lehre vom Abendmahl war ja schon seit lange die nie schwindende Wolke gewesen, welche den an sich schon trüben Himmel der protestantischen Bewegung verdunkelt hatte, und wir können es Melanthon nachfühlen, was er Veit Dietrich bekennt: „Illud scias, amplius decennio nullum diem, nullam noctem abiisse, quin hac de re cogitarim“ ††). Dieses Hinderniß der Einigung für den Pro-

---

*) C. R. III, p. 514—5.

**) l. c., p. 536. An Veit Dietrich (24. Mai 1538).

***) l. c., p. 427—8. An denselben (12. October 1537).

†) l. c., p. 429. An denselben (13. October 1537).

††) l. c., p. 537.

testantismus zu beseitigen, hatte er sich zur Aufgabe gestellt. Ihre Lösung, an sich schon schwer, wurde aber durch die Thätigkeit von Männern, welche an der Nachgiebigkeit und Milde Luthers in der letzten Zeit gegenüber den Oberländern und Schweizern Anstoß genommen hatten, immer mehr erschwert. Die Eintracht zwischen Luther und Melanthon wurde auf das höchste gefährdet. War doch der Einfluß dieser Männer keineswegs gering. Dies zeigte sich bei der Abfassung der Schmalkaldischen Artikel. Hatte es hier ursprünglich gelautet: der Leib und das Blut des Herrn werde mit dem Brode und mit dem Weine gegeben, so setzte es Amsdorf durch, daß Luther diese der Konkordie entsprechende Formulirung zu Gunsten der spezifisch lutherischen: „daß Brod und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi", fallen ließ *).

Doch gelang es Melanthon, ohne daß Luther dagegen Widerspruch erhob, den Typus, der in der Formulirung der Abendmahlslehre in der Wittenberger Konkordie ausgesprochen war, auch in die Augsburgische Konfession aufzunehmen: „Quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini." Diese neue Darstellung der Abendmahlslehre schloß eine noch über die Konkordie hinausgehende Konzession an Schweizer und Oberländer in sich. Hatte jene von einem vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi geredet in Uebereinstimmung mit dem vere adsint der Augustana invariata, so hielt die variata nur das exhiberi fest, den Ausdruck, durch welchen die Konkordie das distribui der invariata ersetzt hatte. Selbstverständlich fiel auch das damnamus secus docentes.

Daß diese neue Ausgabe der Augsburgischen Konfession von Luther nicht gemißbilligt worden ist, daß sie in Deutschland einen allgemeinen Eingang gefunden und die invariata fast verdrängt hat, daß sie als authentisch von den protestantischen Fürsten anerkannt und in Verhandlungen gebraucht worden ist, ist eine unzweifelhafte Thatsache. Sie ist 1540 zu Worms, unterzeichnet von den Gesandten der evangelischen Fürsten und freien Städte, dem kaiser-

*) Ausgabe von Müller, S. 320.

lichen Präsidenten überreicht worden und sollte als Basis des Kolloquiums zu Worms dienen. Sie ist ebenfalls 1541 zu Regensburg zu Grunde gelegt worden. Sie hat Aufnahme gefunden in dem Corpus Misnicum, welches für Kursachsen, Hessen, Bremen Lehrnorm wurde, sie hat in den verschiedensten Landestheilen Geltung erlangt und ist auf dem Naumburger Fürstentag 1561 anerkannt worden, mit ausdrücklicher Bezugnahme darauf, daß solche erklärte Konfession, so anno 40 und 42 in Druck gegeben, jetzo dem mehreren Theil bei unsern Kirchen und Schulen in Gebrauch sei *).

Es ist nun allerdings von Melanthon und den protestantischen Theologen, sowie von den protestantischen Ständen die wesentliche Identität der variata mit der invariata behauptet worden; man hat erklärt, es handle sich nur um eine deutlichere und ausführlichere Darstellung, als in der ursprünglichen Ausgabe zu finden sei, und diese Behauptung ist gewiß bona fide ausgesprochen worden. Allein sie ruhte auf einer Selbsttäuschung. Es hatte unläugbar eine Frontveränderung stattgefunden. Die invariata faßte im zehnten Artikel lutherische und katholische Abendmahlslehre zusammen und richtete sich gegen die Schweizer. Die variata schloß nur die katholische Theorie aus und gab der lutherischen Lehre eine Fassung, gegen die Oberländer und Schweizer nichts einwenden konnten. Wer als das Wesentliche der lutherischen Abendmahlslehre nichts anders als die Anerkennung der Gegenwart der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi ansah, der mußte allerdings von der Identität des zehnten Artikels in der invariata und variata überzeugt sein. Wer aber die eigenthümliche Beziehung zwischen der himmlischen Gabe und den Elementen als einen wesentlichen Bestandtheil der lutherischen Abendmahlslehre betrachtete, der mußte in der variata eine Aenderung derselben erkennen. Daß man nun damals an der variata keinen Anstoß nahm, ist ein sehr deutlicher Beweis dafür, daß man sich der anderen Seite, den Oberländern und Schweizern, genähert hatte.

---

*) Heppe, Die konfessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche, S. 116—30.

Freilich hat Luther auch damals nicht weder seine eigne Abendmahlslehre aufgegeben, noch auch die Geltung derselben in den Gebieten, wo sie sich Eingang verschafft hatte, irgendwie lockern wollen. Er würde jedem Versuch nach dieser Richtung mit eiserner Hand gewehrt haben. Aber er hatte nichts dagegen, daß seine Lehre vorläufig den früheren Gegnern in einer Weise dargestellt werde, in welcher sie, der Spitzen und Haken entbehrend, am ehesten Aussicht hatte, angenommen zu werden. Er hoffte, sie würden allmählich dahinkommen, voll und ganz zu seiner Lehre sich zu bekennen. Hatten doch überhaupt Formulirungen in der Richtung und in dem Sinne der Konkordie und damit auch der variata eine immer allgemeinere Geltung in Deutschland erworben! Es zeigt sich das in einem Gutachten, das von Melanthon, Brenz, Runge, Pistorius und Jakob Andreä abgefaßt ist und dem Jahre der Konkordie, 1536, angehört. Es bezieht sich auf eine in Koburg erörterte Streitfrage: „Utrum corpus Christi sumptum in coena in ventriculum descendat." In demselben heißt es: „Instituta est sumptio, in qua cum pane et vino vere substantialiter adest filius dei et testificatur hac externa sumptione, quod vere nos faciat sibi membra et sese et sua nobis communicet. Sicut Hilarius inquit: haec sumpta et hausta faciunt, ut Christus sit in nobis et nos in Christo. Nec fit conversio substantiae panis, cum autem facta sumptione panis descendit in ventrem et alteratur estque jam cibus corporalis, desiit ratio sacramenti. Ideo omittatur ista absurda phrasis, corpus Christi vel Christum descendere in ventrem. Nec Lutherus ponit conversionem substantiae panis, sed ponit synecdochen, videlicet sumpto pane et vino vere sumi corpus et sanguinem Christi. Ad hanc synecdochen congruunt et Pauli verba, quae tantum de usu instituto loquuntur, panis est *κοινωνία* corporis, est id, quo nobis communicatur corpus Christi." An diese offenbar im Sinne der Simultaneität des irdischen und himmlischen Genusses dargestellte Abendmahlslehre, die wir wohl auf Melanthon als Verfasser zurückführen dürfen, schließt sich eine Charakteristik dieses Dogmas, wie es von den doctores scholastici vorgetragen sei. Die allgemeine Tendenz derselben stimmt mit dem Gutachten überein. Wir heben einige

bezeichnende Stellen heraus: „Christus tecum (inquiunt) ad tempus esse voluit. Quando aut quamdiu necesse fuit, exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam suam, ut per illam spiritualem excitaret. Quamdiu sensus corporaliter afficitur, praesentia ejus corporalis non aufertur. Postquam autem sensus corporaliter in perficiendo deficit, deinceps corporalis praesentia quaerenda non est, sed spiritualis retinenda. Christus de ore ad cor transit. Melius est tibi, ut eat in mentem tuam, quam in ventrem tuum. Cibus animae est, non corporis. Noli in ipso quaerere consuetudinem, ubi corporalis venit ad te, ut comedatur, non ut consumatur. Post haec ergo, si corporalem praesentiam Christi quaeris, in coelo quaere, ibi quaere, ubi et prius fuit, quam per sacramentum suum corporaliter tecum esse inciperet, et unde non discessit quando ad te venit.“ *)

Die Richtung, in der diese dogmatische Auseinandersetzung sich bewegt, mußte nach zwei Seiten Melanthon sympathisch berühren, sie ordnete die sakramentale der außersakramentalen Vereinigung mit Christo unter, sie stellte innerhalb des Sakraments die geistige Aneignung Christi gegenüber der leiblichen in den Vordergrund.

In der Gestalt und in dem Sinne, welche die Formulirung der Abendmahlslehre in der variata empfangen hatte, wurde von nun ab die protestantische Abendmahlslehre von Melanthon und seinen Freunden öffentlich vertreten. Sie sehen das Wesentliche derselben in der realen Gegenwart Christi. Dafür legen die Verhandlungen in Regensburg 1541, deren wir vorhin Erwähnung gethan haben, Zeugniß ab. In der Erklärung, welche die protestantischen Theologen am 10. Mai dem Pfalzgrafen Friedrich und Granvella übergaben, sprechen sie es deutlich, besonders in der lateinischen Schrift an Granvella, aus: „cum retineamus doctrinam de praesentia corporis Christi, quid opus est quaerere de modo — — nos quoque dicimus, cum pane consecrato vere adesse et sumi corpus Christi“ **).

---

*) Epist. ed. Bindseil, p. 109—10.

**) C. R. IV, p. 276. In der an den Pfalzgrafen gerichteten deutschen Schrift heißt es: „dieweil wir die Lehr behalten, daß der Leib Christi

Diese Lehre wird als die der gemeinen katholischen Kirche, als communis consensus catholicae ecclesiae bezeichnet. Ausgeschlossen wird die Transsubstantiationstheorie und die Läugnung, daß der wahre Leib Christi zugegen sei und genommen werde; „denn wir aufs höchste Scheu haben vor solcher Opinion, die allein aus menschlicher Vernunft herkommen ohne Gottes Wort".

Die Art und Weise der Gegenwart Christi wollte Melanthon frei gelassen, bindende Bestimmungen darüber nicht aufgestellt wissen. Er that dies im Interesse des Friedens. Die Simultaneität des Genusses der irdischen und himmlischen Gabe gestattete Oberländern und Luthers Anhängern die eigne Auffassung festzuhalten. Welche Ansicht er selbst hegte, das sprach er nicht bestimmt aus, deutete es aber in schwer mißzuverstehender Weise an. Er polemisirte, mit Luther darin in Uebereinstimmung, gegen die Meinung, daß die konsekrirten Elemente auch nach vollendeter Kommunion von der Gegenwart Christi durchdrungen seien, aber er hatte Luther nicht mehr völlig auf seiner Seite, wenn er sagt: „merus furor est fingere, quod dictis verbis a consecrante sic immigret corpus Christi in panem et ibi semper manere cogatur". Ein semper manere lehrte freilich auch Luther nicht. Melanthons eigne Meinung war, die gottmenschliche Persönlichkeit Christi sei gegenwärtig und wirksam in der Aktion; in ipsa actione vere adest spiritus sanctus, sagt er von der Taufe; die Sakramente waren ihm pacta exhibitionis, cum sumuntur illae res, simul adest Christus et est efficax, actio tota est sacramentum*). In seiner eignen Ansicht blieb für eine manducatio oralis, für eine objective und reale Vermittlung des himmlischen durch den irdischen Genuß, kein Raum übrig.

Einen neuen Anstoß für die Entwicklung der Abendmahlslehre im Sinne der Oberländer gab die Reformationsformel von Köln von 1543, die Bucer in Uebereinstimmung mit Melanthon verfaßt hatte. Die Worte freilich, welche sie dem Konfirmanden

---

zugegen sei, was ist's noth zu forschen von dieser Weise, ob das Brod zu nichten werde — — so sagen wir auch, daß mit dem konsekrirten Brod der Leib Christi wahrhaftig zugegen sei und genossen werde"; l. c., p. 273.

*) Epist. ed. Bindseil, p. 163—4.



in den Mund legt: „[coena domini] est communicatio corporis et sanguinis Christi, quae nobis in coena domini, cum illa juxta institutum domini celebratur, cum pane et vino vere exhibentur“, gingen über die Ausdrucksweise der variata nicht hinaus. Aber die anderen Aeußerungen ließen keinen Zweifel darüber, daß die Verfasser nur von einem Genuß der Gläubigen wissen wollten. Wenn es hieß: „Jesum sanctificare carnem et sanguinem suum in sacra coena cum signis visibilibus panis et vini et per ministerium ecclesiae vere nobis offerre ad remissionem peccatorum et in cibum vitae aeternae“, wenn ein anders Mal gesagt wurde: „qui hoc pacto (‚id est credens, quae praecedunt de institutione Christi‘) de pane hoc comedit et de calice bibit et verbis his, quae audit a domino ac signis, quae accipit, firmiter credit, is vere ac salutariter carnem Christi manducat et sanguinem ejus bibit ipsumque totum deum ac hominem plenius in se percipit cum omni merito ejus et gratia“ *), so machte einerseits die Ersetzung des exhibere durch offerre, andrerseits die einer Identifikation nahe kommende Anschließung des geistigen und leiblichen Genusses, durch welche das manducare et bibere in das plenius in se percipere, und caro et sanguis in die Bezeichnung Christi als totus deus ac homo hinüberspielte, es zu einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit, daß hier eine Abendmahlslehre vorgetragen wurde, der Luther die Billigung vorenthalten mußte.

In der That bezeugte derselbe auch seine Unzufriedenheit in sehr energischer Weise. Bevor ihm die Schrift vor Augen gekommen war, hatte er sich bei Melanthons Urtheil beruhigt, esse talem, ut verbi et sacramentorum legitimus et intellectus et usus in ecclesiis omnibus doceatur remotis omnibus superstitionibus **). Als er aber das Buch selbst las, zumal in dem Licht der Amsdorfschen von Johann Friedrich erbetenen Censur, hielt er seinen Unwillen nicht zurück. Er schrieb an den Kanzler Brück: „Es treibt lange viel Geschwätz vom Nutz, Frucht und

*) Seckendorf, Comment. historic. et apologetic. de Lutheranismo, Lib. III, Sect. 27, § CVIII.

**) Brief an Amsdorf (23. Juni 1544). de Wette V, S. 670.

Ehre des Sakraments: aber von der Substanz mummelt es, daß man nicht soll vernehmen, was er davon halte in aller Maße, wie die Schwärmer thun, und wie der Bischof — Amsdorf — anzeiget, nicht ein Wort wider die Schwärmer saget — — nirgends will heraus, ob da sei rechter Leib und Blut, mündlich empfangen — —. Summa, das Buch ist den Schwärmern nicht allein leidlich, sondern auch tröstlich, vielmehr für ihre Lehre als für unsere. Darum hab' sein satt und bin über die Maßen unlustig darauf." *)

Melanthon war voll Besorgniß. Er fürchtete Wittenberg verlassen zu müssen. Schon erfüllte die Polemik gegen die Schweizer die Predigten Luthers, eine Streitschrift stand in Aussicht. Der Kampf drohte von neuem auszubrechen und zur tragischen Selbstzerfleischung des Protestantismus sich zu gestalten. Melanthon hörte schon im Geiste die Signale des Kampfes erschallen. Die Besorgniß erregendsten Gerüchte drangen zu seinen Ohren. Das entsetzliche Buch — atrox liber —, das Luther schreibe, werde Bucer und Melanthon persönlich angreifen. Er und Cruciger würden von Luther vorgeladen werden. Von allen Wittenberger Theologen solle eine von Luther aufgesetzte Formel unterschrieben werden, und nur die Lehre Luthers Raum finden**).

Ein Theil dieser Gerüchte war freilich nichts anders als das Erzeugniß von Hallucinationen der Angst. Doch konnte ihre Entstehung nicht unbegreiflich erscheinen. Im vorhergehenden Jahre

---

*) de Wette V, S. 708—9 (1544). An den Kanzler Brück.

**) C. R. V, p. 459: „Si ceperit noster Pericles de ea re contumeliose dicere, discedam." V, p. 461 (11. August); an Veit Dietrich: „Jam movere bellum in concionibus Lutherus coepit. Dicitur etiam nescio quae editurus. Si rursus accendetur certamen de coena domini, majores erunt et tristiores dissipationes — — magis publica causa, quam mea doleo rursus hanc tragoediam moveri." V, p. 464 (12. August); an Musculus: „Fortassis in hac senecta brevi mihi exulandum erit." Ib. p. 474 (28. August): an Bucer: „Scripsit atrocem librum, qui nondum editus est, in quo ego et tu sugillamur. — — Me et Crucigerum, ut audio, cras vocabit." Ib. p. 477: Cruciger an Veit Dietrich (7. September): „Nunc, ut audio, parat formulam, cui vult nos omnes subscribere — — certe hoc ex eo auditum est dicente se, si quis nostrum aliter quam ipse sentiat, hic non duraturum, esse."

(1543) hatte sich Luther in sehr heftiger Weise gegen die Schweizer ausgesprochen. Gegenüber den Venetianern hatte er sie als hostes sacramenti bezeichnet, utuntur profano pane et vino, excluso corpore et sanguine Christi, er hatte sie genannt ebrii, quorum contagium vitandum est. Er hatte in diesem Schreiben die Lehre vom Genuß der Gläubigen durch das Organ des Glaubens verworfen und dagegen die Lehre von der Transsubstantiation als gleichgiltige und deshalb auch zu duldende Meinung nicht angetastet, de transsubstantiatione rejicimus inutilem et sophisticam disputationem nihil morati, si quis eam alibi credat vel non*). Er hatte der römischen Abendmahlslehre ein höheres Maß der Wahrheit zuerkannt, als der schweizerischen. Es war das freilich wohl mehr ein Ausdruck der augenblicklich erregten Stimmung, als der stetigen Ueberzeugung Luthers gewesen; „sciebam", schreibt Melanthon an Veit Dietrich, „horridius scripturum Lutherum quam sentit". Bedauerlich blieb diese Aeußerung immer, und Melanthon hatte ein Recht zu klagen: „quid opus fuit largiri etiam transsubstantiationem, quae est fons idolomaniarum non vulgarium" **).

Noch feindlicher hatte sich Luther gegen die Schweizer in einem Briefe an den Buchdrucker Christoph Froschauer ausgesprochen, der ihm Leo Judäs Bibelübersetzung zugeschickt hatte. Hier erklärt er, daß weder er noch die Kirche Gottes mit den Züricher Predigern Gemeinschaft haben könne, daß sie verloren seien und die Gemeinden mit sich zur Hölle führten. Sie sind ihm Vertreter einer lästerlichen Lehre, falsche verführerische Prediger, welche der Verdammniß entgegengehen, mit Zwingli ihr Gericht finden werden, wider welche er beten und lehren will bis an sein Ende ***).

Auch hier trat Melanthon für den verehrten Meister und Freund ein, um, wenn möglich, den Frieden aufrecht zu erhalten. Er sah auch in diesen herben Worten nur die Wirkung einer stürmischen Aufwallung. „Meministi autem", schreibt er an Bucer,

*) de Wette V, S. 567—8 (13. Juni).
**) C. R. V, p. 208 (25. October 1543); an Veit Dietrich.
***) de Wette V, S. 587 (31. August 1543).

versum de Achille, δεινὸς ἀνὴρ τάχα κεν καὶ ἀναίτιον αἰτιόωτο. Similes impetus et noster multos habet, quibus dissimulandis plus proficimus, quam duriter repugnando.“ *)

Endlich geschah, was so lange die Gemüther in Angst und Sorge versetzt hatte, Luther veröffentlichte eine Schrift gegen die Schweizer, das „kurze Bekenntniß vom heiligen Sakrament, wider die Schwärmer“, aus dem Jahre 1544. Und sie rechtfertigte in der That die Befürchtungen, mit denen man ihr entgegengesehen hatte. Es finden sich in derselben die schwersten Angriffe und Vorwürfe. Es heißt von den Schweizern: „sie haben ein eingeteufelt, durchteufelt, überteufelt lästerlich Herz und Lügenmaul“. „Es soll und kann niemand von den Christen für die Schwärmer beten, noch sich ihrer annehmen. Sie sind dahingegeben und sündigen zum Tode. Von den Meistern rede ich; dem armen Volk, so unter ihnen ist, helfe der liebe Herr Christus von solchen Seelmördern.“ „Wir wollen sie beständiglich und festiglich für Gottes und unsere verdammte Feinde halten.“ **)

Und trotz dieser Maßlosigkeiten konnte Cruciger an Veit Dietrich schreiben: „Libellus editus multo adhuc moderatius scriptus est quam sperabatur“, und sich dessen getrösten, daß die Leidenschaftlichkeit der Worte Luthers über das Maß der stetigen Ueberzeugung hinausgehe: „Nostrum quidem prorsus existimo commodius sentire quam interdum loquitur, cum effervescit.“ ***) Und diese Befriedigung war insofern wohlbegründet, als Luther namentlich nur Carlstadt, Schwenkfeld, Zwingli und Oekolampadius, nicht aber, wie allgemein vorausgesetzt war, Bucer und Melanthon angegriffen hatte. Das Verhältniß, das sich seitdem zwischen Luther und Melanthon bildete, war ein sehr schwieriges. Es fehlte die Unbefangenheit und das Vertrauen, das auf innerer Uebereinstimmung ruhte; beide Männer wußten, daß die Abendmahlslehre ein Gegenstand sei, von dem sie im Interesse des Fortbestandes ihrer Gemeinschaft so wenig wie möglich mit einander reden durften. Die Bedingung ihres Zusammenwirkens war

*) C. R. V, p. 218 (4. November 1543).

**) Walch XX, S. 2203. 2226.

***) C. R. V, p. 497—8 (7. October 1544).

schonende Vorsicht, welche sich hütet die wunde Stelle zu berühren. Beide Männer haben das Opfer gebracht, durch rücksichtsvolles Schweigen den Bruch zu verhüten, ebensowohl bewogen durch den Drang freundschaftlicher Liebe und Achtung als durch die Verpflichtungen, welche das Heil des reformatorischen Werks ihnen auferlegte. Aber die Stellung beider Männer blieb eine sehr peinliche, keiner glaubte des andern sicher sein zu können. Melanthon hat noch mit Luther über die Abendmahlslehre gesprochen, jedoch sich darauf beschränkt, zu erklären, daß er immer die Synekdoche festgehalten habe — darin in Uebereinstimmung mit Luther — und diese Synekdoche so zu bestimmen: „cum panis et vinum sumantur adesse Christum vere et nos sibi membra facere" — darin von Luther abweichend. Wie Luther diese Aeußerungen aufgenommen hat, darüber ist er zweifelhaft. Er sagt freilich: „arbitror ei satisfactum", aber fügt dann hinzu: „sed si intelligam non esse satisfactum, de migratione mihi cogitandum erit"*). Es mag auch wohl das letzte Mal gewesen sein, daß Melanthon über diesen Gegenstand mit Luther gesprochen hat, wenigstens berichtet Cruciger an Veit Dietrich aus Melanthons Mund: „Omnino negat de hoc toto negotio vel verbum cum eo communtandum esse."**)

So wurde der Bruch nicht durch offene Aussprache, die ohne Erfolg geblieben wäre, sondern durch Verbergen und Verhehlen alles dessen, was den vorhandenen Zwiespalt hätte steigern können, vermieden. Die Einwirkung der evangelischen Fürsten, des Landgrafen von Hessen und des Kurfürsten von Sachsen, unterstützte die Geneigtheit der Führer der deutschen Reformation, der Fehde vor den Grenzen ihrer Freundschaft Stillstand zu gebieten. So verzichtete denn Luther auf eine neue literarische Veröffentlichung in dieser Angelegenheit, und Melanthon wandte immer größere Vorsicht an, wenn er Anlaß hatte, sich öffentlich über das Abendmahl auszusprechen. So beschränkte er sich in der Reformatio Wittebergensis von 1545 — der Vorlage für den bevorstehenden Reichstag — darauf, abgesehen von den praktischen Tendenzen,

*) C. R. V, p. 498—9. An Myconius (10. Oktober 1544).
**) l. c., p. 908 (13. Dezember 1545).

als rechten Verstand des Sakraments zu bezeichnen „Nießung des wahren Leibs und Bluts Christi".

---

## § 42.

### 1546—1560.

Die ersten Jahre nach Luthers Tode mußte der Streit über das Abendmahl verstummen. Zuerst lenkten die kriegerischen Bewegungen aller Herzen und Sinne auf die äußeren Verhältnisse von den dogmatischen Interessen ab, und als der Friede hergestellt war, erregten vielmehr die Folgen desselben, die Forderungen des Interims, die Gemüther. Doch wurde Melanthon bald Gelegenheit geboten, sich über die Abendmahlslehre auszusprechen. Er arbeitete immer und immer wieder an neuen Ausgaben der Loci und legte die Feile an dies Lehr- und Lernbuch, um ihm eine möglichst vollkommene Gestalt zu geben. Von 1543 an datiren die neuen Bearbeitungen der Loci, in denen Bindseil die dritte und letzte Redaktion erkennt, und einige von ihnen stammen aus den Jahren, auf welche wir jetzt unsern Blick gerichtet haben.

Melanthon betont in denselben sehr energisch die reale Gegenwart Christi, er eignet sich das Wort des Cyrillus an, daß es sich im Abendmahl nicht bloß um eine durch die Liebe vermittelte Wirksamkeit, sondern auch um eine durch Theilnahme an der Natur Christi bedingte wesentliche Gemeinschaft mit ihm handle: „Cyrillus in Johanne inquit: Unde considerandum est, Christum non solum per dilectionem in nobis esse, sed etiam naturali participatione, id est, adesse non solum efficacia, sed etiam substantia?" Seine eignen Worte bezeichnen den Inhalt des Sakraments in möglichster Allgemeinheit, die nur durch den Gegensatz zu einer dasselbe entleerenden Auffassung bestimmt wird. Christus giebt Leib und Blut beim Genuß der Elemente, vollzieht dadurch die Gemeinschaft mit uns und macht uns so zu Gliedern an seinem Leibe. „Christus revera adest dans per hoc

---

*) C. R. V, p. 588.

ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti — — — haec accepta et hausta efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit — — credamus, — Christum — — — in hoc ministerio vere nos sibi tamquam membra adjungere."

Zurückgewiesen dagegen wird die Ansicht, daß das Abendmahl ein inane spectaculum, eine memoria hominis mortui sei, ut sunt spectacula de Hercule aut similia. Das sind profanae cogitationes, die vermieden werden müssen *). Seine Polemik galt also nur dem, was er für Zwinglianismus hielt; in seiner positiven Darlegung hatte aber auch nicht Luthers Lehre vom Genuß der Ungläubigen Raum, so wenig er sie auch unmittelbar ausschloß. In fast wörtlicher Uebereinstimmung mit dieser Erklärung steht die Repetitio Confessionis Augustanae von 1551, die protestantische Vorlage für das Tridentiner Konzil, nur daß sie jeder Polemik sich enthält **).

Der Streit über das Abendmahl war indeß nur suspendirt, die Freunde desselben warteten auf die Gunst friedlicher Zeiten. Melanthon that alles, um den Wiederausbruch des Streits zu verzögern. Er rieth zu diesem Zwecke die größten Opfer zu bringen. Als die Wolken sich zu sammeln anfingen, die Hardenbergs Stellung in Bremen bedrohten, rieth ihm Melanthon, lieber Bremen zu verlassen, als in der stürmischen Zeit zu neuem Kampfe Gelegenheit zu bieten: „Tibi consilium do, ut potius isthinc discedas, quam ut hoc tempore turbulento cum collegis rixeris." ***) Nicht als ob Melanthon jeder Bestimmtheit in der Abendmahlslehre hätte aus dem Wege gehen wollen, durchaus nicht. So sehr er den Streit haßte, welcher der Freiheit des theologischen Denkens den engsten Spielraum anwies, so sehr wünschte er Grenzen zu ziehen, welche die evangelische Abend-

---

*) C. R. XXI, p. 863—4.

**) l. c. XXVIII, 1. p. 418: „In hac communione vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi sumentibus corpus et sanguinem Christi, Christum testari, quod sit in eis, et facit eos sibi membra, et quod abluerit eos sanguine suo, sicut et Hilarius inquit, haec accepta et hausta efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis est."

***) l. c. VII, p. 543 (6. Februar 1550).

mahlslehre ebenso sehr von dem Subjectivismus der Zwinglianer wie von der Magie der Transsubstantiationslehre trennten, innerhalb dieser Grenzen sollte dann eine Mannichfaltigkeit von Anschauungen Berechtigung finden. Diesen Tendenzen folgten die Lehrfestsetzungen, die von ihm ausgingen, und in denen er die Basis einer Einigung zu erkennen glaubte. Er war überzeugt, daß sie im Einklang mit der Stimme der alten Kirche ständen. Und deshalb hoffte er auch wohl, daß aus einem Gespräch mit den pii et docti, zu denen er die Amsdorf, Flacius und Westphal wohl schwerlich zählte, eine Verständigung hervorgehen werde. Ihren Inhalt mochte er wohl kaum anders als im Sinne seiner eignen Formulirung denken. Aber freilich auch dies Friedenswerk setzte eine äußere Ruhe voraus, die damals in weitem Felde zu liegen schien *).

Das Jahr 1552, in welchem die Friedensglocken des Passauer Vertrags erklangen, sollte zugleich auch von den Tönen der Sturmglocke dogmatischer Kämpfe erfüllt werden. Joachim Westphal eröffnete in Deutschland wieder den Abendmahlsstreit. Es läßt sich nicht läugnen, daß der Anlaß zum neuen Ausbruch desselben von den Gegnern gegeben war. Hatten sie bis dahin vorsichtig, so viel wie möglich, sich an die Darstellung Luthers angeschlossen und in der Formulirung Bucers und Melanthons die Bestimmtheit der eignen Ueberzeugung unterdrückt, so gaben sie jetzt ihrer von Luther abweichenden Meinung einen unverhüllten Ausdruck, ja noch mehr, sie bezeichneten Luthers Lehre mit sehr wenig rücksichtsvollen Ausdrücken. In einer öffentlichen Disputation, die am 29. und 30. Mai 1549 in Oxford gehalten wurde, ließ Peter Martyr zuerst den Schleier fallen. In einem Briefe an Bucer vom 15. Juni 1549 berichtet er diesem davon und faßt seine

*) C. R. VII, p. 543: „Utinam in rei tantae explicatione dexteritas in judicandis veterum sententiis potius adhibita esset quam contentionis asperitas. Si pax fuisset, potuissent plures colloqui et communicato consilio huic malo mederi. Sed arma impedient salutares deliberationes. — — Ego saepe cum doctis et piis de hoc negotio collocutus sum et spero deum aliquando daturum esse occasionem, ut inter pios concordia de ea re constitui possit. Nunc vero belli tempore quid fieri potest?“ An Hardenberg (6. Februar 1550).

Ansicht darin zusammen, daß er eine geistige Gegenwart Christi für den Glauben, nicht aber eine körperliche in den Elementen zugestehe, eine Multipräsenz des Leibes Christi aber ablehne: „Sacramenti res, id est, corpus et sanguinem Christi nos vere fateor percipere, sed ita, ut animo et fide hoc fieri dicam et interim concedam, spiritum s. in sacramentis efficacem vi spiritus et instituti domini. Id vero maxime contra superstitiones asserere conor, ne ipsi pani et vino vel corpus vel sanguinem Christi carnaliter et per corporalem praesentiam admisceant. — Unum tantum superest, quo forte offenderis, me asserere, non convenire corpori Christi, ut, quantumvis glorificatum, sit in multis locis." *) Bucer war über diese Offenheit wenig erfreut, wenn er auch die ausgesprochene Auffassung billigen mußte. In einem sehr freundschaftlichen und höflichen Briefe spricht er sein Bedauern über die Unvorsichtigkeit aus, die Peter Martyr bewiesen hatte. Er fürchtet, daß sie die glimmende Asche des Streits zum neuen Feuer anfachen werde: „Quae sane percurri, quod ad te attinet, nulla offensione, magna autem cum deploratione tuorum antagonistarum, quod ad nihil video comparatos aliud, quam ut, quibus omnino possint verborum quamvis ineptorum turbinibus, aliquam jubari veritatis atram nubeculam excitare et obtendere." Er hätte gewünscht, daß Martyr sich darauf beschränkt hätte, die lokale Gegenwart Christi in den Elementen zu bekämpfen. Dagegen ist er mit der Läugnung der Multipräsenz Christi einverstanden: „Istud vero sum plurimum admiratus, quod tu videris subvereri me eo offensum iri, quod neges Christum esse simul in multis locis et excidisse tibi, quod cum Domino Philippo toto corde abominor positam aliquando a nonnullis illam Christi secundum hominem ubiquitatem, ut vocat Philippus." **)

Gefährlicher als diese Disputation, die auf einem dem Abendmahlsstreit fern liegenden Gebiete stattfand, wurde für die Ruhe des deutschen Protestantismus die Veröffentlichung von Martyrs Lehre vom Abendmahl nach Vorlesungen, die er in Oxford ge-

*) Bucer, Scripta Anglicana (Basileae 1577), p. 545—6.
**) l. c., p. 550 (20. Juni 1549).

halten hatte. Sie erschien 1552 in Zürich. Der Herausgeber, Johann Wolfius, bezeichnet als Inhalt des Buchs die Widerlegung des Irrthums Luthers: „Quod Petrus Martyr eum errorem, cujus auctorem et patronum Martinum Lutherum fuisse ferunt, diligentissime in hoc libro refutaverit.“ *)

Noch durch einen andern Schritt war von reformirter Seite aus ein neuer Anstoß zum Ausbruch des Abendmahlsstreits gegeben worden; Calvin hatte im Consensus Tigurinus 1549 die eigne Lehre so dargestellt, daß er dem Zwinglianismus weitgehende Zugeständnisse machte, während er die Brücke, die durch Bucers und Melanthons Vermittlung zu den Lutheranern geschlagen war, abbrach. Wir wollen es nicht besonders hervorheben, daß er die Prädestinationslehre auf die Sakramentslehre anwendet **); bedenklicher ist es, daß er auch die Simultaneität des leiblichen und geistigen Genusses läugnet (Art. XX): „Utilitas porro, quam ex sacramentis percipimus, ad tempus, quo ea nobis administrantur, minime restringi debet: perinde ac si visibile signum, dum in medium profertur, eodem secum momento dei gratiam adveheret.“ Vor allem aber störte der Consensus Tigurinus dadurch den Frieden mit den Lutherischen, daß er gegen die imaginatio localis praesentiae in verletzender Weise polemisirte. Er stellte die lutherische und katholische Abendmahlslehre auf dieselbe Linie und bezeichnete ihren Inhalt als crassa figmenta, als futiles argutiae, als absurdum. Aber auch die positive Darlegung der eignen Lehre zeigte offenbar eine Rückwärtsbewegung zum Zwinglianismus hin, die Abendmahlsfeier erschien nicht sowohl als eine neue Vollziehung der Gemeinschaft mit Christus, sondern vielmehr als Verbürgung der schon vorhandenen und als Stärkung des Glaubens, der ja allerdings

*) Plank V, 2. S. 17.

**) Niemeyer, Collectio, p. 195, § XVI: „Praeterea sedulo docemus, deum non promiscue vim suam exercere in omnibus, qui sacramenta recipiunt, sed tantum in electis. Nam quemadmodum non alios in fidem illuminat, quam quos praeordinavit ad vitam, ita arcana spiritus sui virtute efficit, ut percipiant electi, quae offerunt sacramenta.“ § XVII: „— — reprobis peraeque ut electis signa administrantur; veritas autem signorum ad hos solos pervenit.“



Christi theilhaftig sei (cf. Art. XIX und XXVI *)). Es wurde jede substantiae vel commixtio vel transfusio zurückgewiesen und als Ausgangspunkt der an das Abendmahl sich knüpfenden, durch den Glauben sich vermittelnden Steigerung des geistigen Lebens nicht der erhöhte, sondern der gekreuzigte Christus, sein Versöhnungstod vorausgesetzt: „Quod autem carnis suae esu et sanguinis potione, quae hic figurantur, Christus animas nostras per fidem spiritus sancti virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio: sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus“ (Art. XXIII). **)

Man kann es den Lutheranern nicht verdenken, daß sie die Angriffe der andern Seite zurückwiesen und den hingeworfenen Handschuh aufnahmen. Melanthon betheiligte sich an dem Kampfe,

*) Niemeyer, Collectio, p. 196, § XXIV: „Hoc modo non tantum refutatur papistarum commentum de transsubstantiatione, sed crassa omnia figmenta atque futiles argutiae, quae vel caelesti ejus gloriae detrahunt vel veritati humanae naturae minus sunt consentaneae. Neque enim minus absurdum judicamus Christum sub pane locare vel cum pane copulare quam panem transsubstantiare in corpus ejus.“

**) Henry, sowohl wie Stähelin, haben in ihren Biographien den zwinglianisirenden Charakter des Consensus Tigurinus nicht erkannt. Es ist durchaus falsch, wenn letzterer (II, p. 122) sagt: „Der ursprüngliche Zwinglianismus erscheint durchweg überwunden und vervollständiget durch die höheren Momente, die ihm noch abgingen, und die in der Calvinischen Auffassung in so lebendiger und durchgebildeter Weise sich zusammenfinden.“ Richtiger urtheilt Herzog: „Es läßt sich nicht läugnen, daß Calvin in dieser Formel seine Ansicht nicht so deutlich ausgesprochen hat, wie im Werke vom Abendmahl und besonders in der institutio; es ist unverkennbar, daß die häufigen Negationen des spezifisch lutherischen und katholischen Lehrbegriffs aus Accommodation an die durch die Lutheraner gereizten Züricher zu erklären sind.“ Dagegen läßt sich die Limitation nicht festhalten: „Allein es kann doch nicht behauptet werden, daß Calvin seinen früheren Lehrbegriff hiebei verläugnet und den zwinglischen angenommen habe.“ (Realencyklopädie II, S. 532.) Nicht zu scharf bezeichnet Planck V, 2. S. 22 den Thatbestand: „Daß sich nun Calvin damit für sich und für die Genfische Kirche auf das unzweideutigste zu der ächten Schweizerisch-Zwinglischen Meinung bekannte, dies konnte damals so wenig als jetzt von irgend einem Menschen verkannt werden.“

der sich nun entspann, nicht, sondern beschränkte sich nur darauf, seinen Lehrbegriff, wo sich ein Anlaß bot, zur Geltung zu bringen und Vorstellungen zu beseitigen, in denen er eine Entstellung der evangelischen Wahrheit erkannte. An ihnen fehlte es nicht. Anknüpfend an Luther, welcher die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auf die ganze Feier der Kommunion ausgedehnt hatte*), war jetzt in der lutherischen Kirche die Neigung vorhanden, eine bleibende Gegenwart der himmlischen Gabe in den Elementen vorauszusetzen. So konnte denn Melanthon, darin allerdings nicht gerecht, den ganzen Streit schlechthin ein certamen περὶ ἀρτολατρείας nennen**). Aber man muß dies, wie gesagt, nicht gerechte Urtheil milde beurtheilen, da ja in der That die Lehre Luthers häufig in einer Gestalt vorgetragen wurde, welche die ἀρτολατρεία zur unausbleiblichen Folge haben mußte. Indeß wollen wir es auch durchaus nicht läugnen, daß Melanthon sich jetzt einem Manne wie Calvin näher und verwandter in der Fassung dieser Lehre fühlte, als den Lutheranern seiner Zeit. Seine Darstellung derselben wurde immer mehr der Calvinischen homogen. In der ursprünglichen deutschen Ausgabe des Examen ordinandorum von 1552 wird freilich auf die Frage: „Was wird im Abendmahl des Herrn Christi ausgetheilet und empfangen?" die Antwort gegeben: „Wahrer Leib und Blut des Herrn Jesu Christi." Aber dieselbe wird in keiner Hinsicht erläutert und näher bestimmt. Es fehlt der Uebergang zu den folgenden Bezeugungen der stetigen Gegenwart Christi in den Gläubigen: „denn der Herr Jesus Christus hat diese Nießung eingesetzet, daß er bezeuget, daß er wahrhaftiglich und wesentlich bei uns und in uns sein will und will in den Bekehrten wohnen, ihnen seine Güter mittheilen und in ihnen kräftig sein, wie er spricht Joh. 15: Bleibet in mir und ich in euch"***). Diese Erklärung über das Abendmahl war sehr ungenügend und ließ auch zwinglianisirenden Auffassungen Raum, da hier das Abendmahl nicht als die Vollziehung der Gemeinschaft mit dem unmittelbar gegenwärtigen Christus erschien,

*) Liturgik der Ref. I, S. 217.
**) An Calvin (14. Oktober 1554). C. R. VIII, p. 362.
***) l. c. XXIII, LXVI.

und der Sinn, in welchem er von der Darreichung des Leibes und Blutes Christi redete, mannichfacher Ausdeutung unterliegen konnte. Melanthon hatte den sonst ihm eignen Lehrtypus verlassen, in der lateinischen Redaktion derselben Schrift von 1554 kehrte er zu demselben zurück. Hier heißt es deutlich und bestimmt: „Est communicatio corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi — in qua sumptione filius dei vere et substantialiter adest*). Und in demselben Sinne äußerte er sich in der Explicatio alterius partis symboli Nicaeni von 1556: „In sumtione vere et substantialiter adesse filium dei, et hanc sumtionem testimonium esse assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus.“**)

Die Polemik Melanthons, insofern sie gegen lutherische Theorien gerichtet war, galt einer zwiefachen Ansicht, einmal der Meinung von einer dauernden Einschließung der himmlischen Gabe in die Elemente, die er mit *ἀρτολατρεία* bezeichnete, dann der Ubiquitätslehre. Von ihr sagt er in dem Brief an Osiander vom 10. Mai 1551: „Tota antiquitas declarans hanc propositionem: Christus est ubique, sic declarat: Christus est ubique personaliter; et verissimum est, filium dei, deum et hominem, habitare in sanctis. Sed antiquitas hanc propositionem rejicit: Christus corporaliter est ubique, et dicunt, quamlibet naturam retinere sua *ἰδιώματα*. Et Augustinus et alii dicunt, corpus Christi esse in certo loco.“***)

Entzog sich, wie wir gesehen haben, Melanthon den Gelegenheiten nicht, objectiv seine Auffassung über das Wesen des Abendmahls zur Geltung zu bringen, so nahm er doch an den Kämpfen über dasselbe nicht Theil. Es wäre vielleicht geschehen, wenn er nicht gefürchtet hätte, von der Partei des Flacius noch heftigere Angriffe zu erfahren, als bis dahin der Fall gewesen. An Neigung dazu fehlte es ihm trotz seines friedfertigen Characters nicht. Die viele Unbill, die ihm zu Theil geworden, hatte in seiner

*) C. R. XXIII, p. 61. 62.
**) l. c. VIII, p. 941.
***) l. c. VII, p. 780. Vgl. auch das Diktat aus der Auslegung des Kolosserbriefs VII, p. 884—5.

Seele einen Zündstoff gesammelt, der nur durch den Zwang der äußeren Verhältnisse gebunden blieb. Hatte doch die Aussicht, die sich ihm jetzt bot, Wittenberg mit Heidelberg zu vertauschen, auch insofern für ihn einen großen Reiz, als sie ihm die Möglichkeit gewährte, ohne Scheu die feindliche Partei zu bekämpfen *). Aber nicht in Heidelberg, sondern von Wittenberg aus, sollte er in den immer heftiger entbrennenden Streit hineingezogen werden. Die Bedrängniß, in der sein Freund Albrecht Hardenberg in Bremen sich befand, forderte seine Hilfe. Derselbe hatte, durch die versteckten Angriffe, welche von den Kanzeln Bremens gegen ihn gerichtet wurden, gereizt, endlich selbst in der Predigt die Abendmahlslehre der Gegner bekämpft. Melanthon hatte dies Verfahren gemißbilligt und ihm gerathen, lieber Bremen zu verlassen, als sich in einen Streit mit den indoctis und rabiosis einzulassen **). Indeß drängte alles zur Entscheidung. Der Bremische Senat hatte von den Predigern der Stadt die Unterschrift eines streng lutherischen Bekenntnisses vom Abendmahl verlangt. Hardenberg war bereit, die Folgen dieses Schrittes zu tragen, das Amt niederzulegen und die Stadt zu verlassen. Aber seine Freunde hielten ihn zurück. Er appellirte nun an ein Gutachten der Wittenberger Fakultät, der Senat billigte und genehmigte diese Forderung und richtete deshalb eine Anfrage an die Wittenberger Theologen, Major, Bugenhagen und Melanthon. Dieselbe erbat aber nicht eine Beurtheilung der Lehre Hardenbergs, sondern des Bekenntnisses, dessen Unterschrift er verweigert hatte, und eine Anweisung, „wie diesem Unrath mit einfältigem wahrhaftigen Grunde des Wortes Gottes bei Zeiten möchte begegnet werden zur Erhaltung Gottes Ehre, Kraft und Allmächtigkeit" ***). Zugleich wurden Anfragen desselben Inhalts an andere theologische

---

*) C. R. IX, p. 127. An Mordeisen (5. April 1557): „Contra vero propter Flacitanae factionis furores haec commoditas offertur, quod in ea loca venire possem, in quibus liberius respondere istis rabiosis et indoctis possem."

**) l. c. VIII, p. 891—2 (27. Oktober 1556): „Nequaquam velim te in concionibus pugnare. Sed si caeteri suggillant, potius discedendum censeo, quam cum indoctis et rabiosis rixandum."

***) l. c., p. 930 (22. Dezember 1556).

Autoritäten gerichtet, deren Orthodoxie von weniger zweifelhaftem Werthe war. Die Beantwortung des Schreibens des Bremischen Senats übernahm Melanthon und erledigte sich des ihm gewordenen Auftrags mit der ihm eignen Klugheit und Vorsicht. Er vermied es, unmittelbar das Bremische Bekenntniß zu tadeln oder zu loben, und hob nur hervor, daß die in demselben enthaltene Formel eine bei ihnen in Sachsen nicht gebräuchliche sei. „Damit aber Einigkeit erhalten werde, achten wir auch für gut, daß nicht fremde disputationes in diesen Artikel gemenget werden, daß auch bescheidenlich die gewöhnliche Form zu reden behalten werde. Nun haben wir nicht vernommen, daß die Gelehrten in sächsischen Landen diese Worte gebraucht hätten: ‚panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem Christi‘, sondern diese Form: ‚cum pane sumitur corpus‘ ist gewöhnlich, und ist gemäß dieser Form: ‚panis est communicatio corporis etc.‘“ *)

Dies Gutachten konnte freilich den Lauf der Dinge verzögern, ihm aber nicht eine andere Richtung geben. Das Lutherthum in Bremen siegte, Hardenberg mußte 1561 das Amt niederlegen und die Stadt verlassen.

Das Jahr 1557 nöthigte aber Melanthon noch öfter, in die Streitigkeiten, welche damals die protestantische Kirche Deutschlands spalteten und auch die Lehre vom Abendmahl betrafen, einzugreifen. Während des Colloquiums zu Worms 1557 suchte er den Zwiespalt durch eine Einigungsformel zu beschwichtigen, die er freilich zurückhalten mußte. In derselben trug er seine Abendmahlslehre vor, welche die Frage über die Art der Verbindung zwischen den Elementen und der himmlischen Gabe dahingestellt sein ließ, nur gegen Transsubstantiation, lokale Inklusion und subjectivistische Entleerung sich verwahrte und die Frage vom Genuß der Ungläubigen ignorirte: „Sic autem adest — substantialiter, ut communicatione sui corporis et sanguinis nos membra faciat sui corporis et testetur, se nobis applicare sua beneficia et velle se in nobis efficacem esse et nostram miseram massam insertam sibi velle servare et vivificare“ **). Und als

*) C. R. IX, p. 16 (20. Januar 1557).
**) l. c. p. 371 (November 1557).

das Colloquium durch die Abreise der Flacianer gescheitert war, legte Melanthon den zurückgebliebenen Protestanten von neuem einige Artikel als Lehrnormen vor, die er freilich ebenfalls wieder zurückzog. Hier sprach er sich über die Lehre vom Abendmahl fast gleichlautend aus: „Dazu ist aber der Sohn Gottes in dieser seiner Ordnung im Abendmahl also wahrhaftig und wesentlich lebendig und ganz gegenwärtig, daß er uns in dieser Nießung mit Brod und Wein also geordnet seinen Leib und Blut giebt, macht uns Gliedmaß seines Leibes und bezeuget hiermit, daß wir seine Gliedmaß sind, applicirt uns sich selbst und seine gnädige Verheißung und wirkt in uns." Zurückgewiesen wurde nur die römische Doktrin und der Zwinglianismus: „Daß auch Zwingli und andere allein dieses sagen, daß der Herr Christus nicht wesentlich da sei, und daß dieses Zeichen allein ein äußerliches Zeichen sei, dabei die Christen ihr Bekenntniß thun und zu kennen sind; diese Reden sind unrecht." *) Diesen Verhandlungen folgte ein interessantes Nachspiel, über welches uns Jakob Andreä berichtet hat. Derselbe verhehlt uns freilich nicht, daß Pistorius, wie ihm zu Ohren gekommen, seiner Erzählung die Glaubwürdigkeit abspreche; allein dieselbe trägt das Gepräge der Wahrscheinlichkeit und ruht auf dem, was er als Zeuge gehört und sich damals aufgezeichnet hatte.

Wir lassen dieselbe unverkürzt folgen:

„Dixit D. Brentius Philippo: Res plena offendiculi est, si hinc discesserimus sine testimonio consensus. Ideo oro, D. Philippe, ut aliquos articulos conscribatis. Cui D. Philippus: Nolo. D. Brentius ait: Cur? Philippus: Quia non placet. D. Brentius iterum: Volumus ergo renovare consensum, qui est factus inter Suevicas et Saxonicas ecclesias, vivo Luthero, anno 36. Cui Philippus: Nolo. Cur, inquit Brentius. D. Philippus: Quia non placet. Inquit Brentius: D. Philippe, tamen vos scripsistis illum consensum. Philippus: Ego scripsi aliorum, non meam sententiam. Interloquitur D. D. Matthaeus Alberus: D. Praeceptor, tamen vos etiam subscripsistis. Respondet Philippus: Mi Matthae, ego multa scripsi,

*) C. R. IX, p. 409—11 (Ende Dezember 1557).

quae mihi jam non probantur; putatis, me intra triginta annos nihil profecisse?"

Soweit der Bericht Andreäs, er fügt hinzu:

„Haec meis auribus audivi et diligenter tum annotavi. Sed Pistorius dicitur contrarium affirmare. Cum igitur tu actioni interfueris, per Christum te oro, ut testimonium veritatis perhibeas pro conscientia, ut possim hominis impudentiam refutare." *)

Was wir hier hören, kann uns nicht überraschen. Melanthon hatte mehr als einmal erklärt, daß er bereit sei, seine eigne Ansicht den Bestimmungen der Lehre unterzuordnen, welche von Vertretern der evangelischen Kirche ausgingen, und er hat demgemäß gehandelt. Er ist 1534 als Bote einer ihm fremden Lehre nach Kassel gegangen, er hat die Wittenberger Konkordie 1536 abgefaßt als eine Formel, in welcher sich die Vertreter beider Parteien, welche in der protestantischen Kirche sich Geltung erworben hatten, einigen könnten. Das Interesse der Kirche lag ihm mehr am Herzen, als seine eigne dogmatische Theorie. Er beschränkte sich darauf, die eigne Auffassung durch das freilich sehr lästige Bindeglied gezwungener Interpretationen mit der objectiven Lehrformulirung in Zusammenhang zu bringen. Er konnte diesen Weg mit einer gewissen Freudigkeit einschlagen, so lange die eigne abweichende Ueberzeugung noch schwankte und noch nicht feste Wurzeln geschlagen hatte; so lange die gegründete Aussicht war, daß dies Opfer den Frieden bringen werde; so lange endlich eine so geistesmächtige Persönlichkeit wie Luther, deren Autorität eine ganze Kirche repräsentirte, ein solches Opfer verlangte. Aber wie hatte sich jetzt die Lage der Dinge geändert! Vor allem war Melanthon selbst ein anderer geworden; die Abendmahlslehre, welcher er folgte, hatte feste Wurzeln in ihm geschlagen und war ein unlösbarer Bestandtheil seiner dogmatischen Gesammtanschauung geworden, und diese Abendmahlslehre war mehr Calvins als Luthers Theorie verwandt. Der Zug seines Herzens ging mehr nach der Pfalz, als nach Sachsen. So mußte ihm denn die Wittenberger Kon-

---

*) Brief an Marbach vom 2. September 1578 in Fechts Historiae ecclesiasticae saeculi XVI supplementum (Durlach 1684), p. 580.



kordie immer fremder werden. Nur sehr schwer hätte er sich entschließen können, sich von neuem zu ihr zu bekennen. Und was hätte es auch helfen sollen! Jene Formel hatte sich als wirkungslos bewiesen. Die Hoffnungen, die Luther an sie geknüpft hatte, waren unerfüllt geblieben. Die Schweizer hatten sich nur wenig genähert, und durch den Consensus Tigurinus war es zweifelhaft geworden, ob der Calvinismus den Zwinglianismus vertieft oder der Zwinglianismus den Calvinismus verflacht habe. Die Schweizer hatten den Boden der Konkordie längst verlassen. Es war offenbar geworden, daß die gekünstelte Interpretation derselben eine unzureichende Basis für die Einigung sei. Und nun sollte dieser Weg von neuem betreten werden! Wer konnte dies Opfer fordern? Ein Flacius, ein Westphal, ein Heßhusius? Männer, welche Luthers Heftigkeit, aber nur diese geerbt hatten; Männer, welche schamlos die Pietät vor dem Praeceptor Germaniae mit Füßen traten, während Luther auch in den peinlichsten Situationen, unter den größesten Versuchungen, sie bewahrt hatte; Männer, welche als Sieger nur die Geißel eines maßlosen Parteiterrorismus zu schwingen wußten! Und Melanthon hätte diese Zugeständnisse machen sollen in einer Zeit, in welcher die eigne Ansicht auf einem weiten Gebiete schon die Herrschaft errungen hatte, in welcher sie auf größere Siege hoffen durfte! Das konnte nicht von ihm gefordert werden! Er glaubte vielmehr, daß seine eigne Lehre geeignet sei die Basis einer Union zu bilden. Ließ sie doch einen freien Spielraum, auf welchem die beiden entgegengesetzten Parteien sich bewegen konnten! Die Lücken, welche übrig blieben, konnte jede in ihrer Weise füllen. Und doch begreifen wir es, daß die genuin lutherische Partei sich nicht auf diese Basis zu stellen geneigt war. Sie hätte damit eingestanden, daß, was ihr spezifisch eigen war, eben nur eine untergeordnete theologische, keine religiöse Bedeutung habe. Dagegen war die andere Seite in einer viel günstigeren Lage; was Melanthon von ihr forderte, anzuerkennen, daß dem Abendmahl ein objectiver realer Werth zukomme, dazu war sie schon längst bereit gewesen. Mochte ihr die Terminologie Melanthons nicht völlig sympathisch sein, mochte sie es besonders peinlich empfinden, daß Zwingli immer und immer wieder zum Gegenstand der Polemik gemacht wurde,

als habe er keine Wendung zu objectiverer Fassung gethan — im Wesentlichen konnten sie in Melanthons Abendmahlslehre die eigne wieder erkennen, wenigstens als auf derselben Linie liegend freudig begrüßen. Wir können es daher verstehen, daß die lutherische Partei, wie sie nun einmal war, sich in einen Kampf auf Leben und Tod stürzte und denselben mit der höchsten Erbitterung führte. Sie fühlte es heraus, daß Melanthon auf einem andern Boden stand und unter unbedenklichen Worten eine ihnen fremde Lehre verbarg. Um dieser den Zutritt zu verwehren, bildeten sie nun die Theorie Luthers in einer Einseitigkeit aus, die dieser schwerlich gebilligt hätte, vertheidigten sie die lokale Inklusion von Leib und Blut Christi in den Elementen und gaben so Melanthon berechtigten Anlaß, ihre Ansicht als ἀρτολατρεία zu bezeichnen und an den Pranger zu stellen. So erzeugte der Kampf eine immer mehr gereizte Stimmung. Melanthon hielt daher in richtiger Würdigung der Verhältnisse eine Verständigung jetzt für unmöglich und rieth von einer allgemeinen Synode, die zu diesem Zweck berufen werden sollte, entschieden ab. Pfalz, Würtemberg, Hessen und die Nachbarländer sollten eine umfassende Lehreinheit herstellen, von den sächsischen Herzogthümern müsse man absehen. So hoffte er in einem beschränkten Kreise wenigstens die Uebereinstimmung der Geister bewirken zu können, die er so sehr herbeisehnte und so sehr vermißte. Selten befand er sich wohl in einer so trüben und so bitteren Stimmung wie damals, selten hat er sich wohl so heftig über die Gegner geäußert. Und wer mag ihn deshalb tadeln! Die Führer der Gegenpartei waren gewiß ehrliche und gelehrte Männer, die in gutem Glauben handelten, aber sie waren gewaltthätige, zum Theil rohe Fanatiker, welche theologische Differenzen zu religiösen Gegensätzen aufbauschten und mit leichter Hand das Schwert der Absetzung und Verbannung führten. Angesichts solcher Gegner konnte Melanthon wohl klagen: „Meine Feinde haben gesagt, sie wollen mir Deutschland zu enge machen, wiewohl ich nicht weiß, warum sie die große Cainische Bitterkeit wider mich gefaßt haben, so sie mich in fremde Lande treiben. Was mein Arbeit, Elend und Gemüth allzeit gewesen ist, wissen E. F. G. selbst, und viel verständige Männer in deutscher Nation. Ich will gern aus diesem Leben, nicht allein aus diesem Lande

weichen, wenn Gott will; bin bisher geblieben, dieser Schule zu gut. Soll ich fort, wie ich denn des Todes täglich gewarte, dazu bin ich mit Gottes Hilfe willig und bereit. Ich will aber dennoch, so mir Gott das Leben und Gnade giebt, meine klare Konfession von allen Artikeln christlicher Lehre mit E. F. G. und nicht ein besonder Ding oder Sekte machen, sondern anzeigen, daß ich ein Gliedmaß dieser wahrhaftigen Kirchen Gottes bin, darin diese bekannte Lehre gehalten wird, und Gott recht anrufen. Um solche Erklärung bin ich vielmal gebeten und hoffe durch Gottes Gnade solche Konfession soll vielen zugute kommen und zur Einigkeit bei den Gottfürchtigen und Verständigen dienen. Was aber dagegen schreien die abgöttischen und sophistischen Bluthunde, kann ich nicht ändern. Dennoch wird Gott seiner Kirchen und Wahrheit helfen. Amen." *)

Die Erfolge, die er errungen hatte, waren zu unbedeutend gewesen, als daß sie diese trübe Stimmung hätten verscheuchen können. An solchen hatte es ihm allerdings auch in jüngster Zeit nicht gefehlt. Der Frankfurter Rezeß vom 18. März 1558, welcher die Wünsche Melanthons nach einer Lehreinheit in beschränktem Gebiete befriedigte, ruhte auch auf seinem Gutachten. In diesem, welches vom 4. März datirt war, erklärte er sich für die Ubiquität der Person, gegen die Ubiquität des Leibes Christi, und stellte dann zwei fundamentale Wahrheiten als Regeln der Beurtheilung auf. Erstens „daß nichts Sakrament ist oder sein kann außer dem eingesetzten Brauch", zweitens „daß er uns in dieser Nießung mit Brod und Wein seinen Leib giebet, applicirет uns sich selbst und seine Verheißung und machet uns Gliedmaß seines Leibes und wirket Trost in uns, und geschieht diese Wirkung durch die Person, die menschliche Natur an sich genommen hat, und wirket nun darin und um derselbigen willen in uns, giebet uns Leben." **)

Diese Worte lassen noch viele Fragen übrig, auf die wir gern die Antwort vernehmen möchten, doch zeigen sie in der

*) C. R. IX, p. 556—7 (16. Mai 1558). An Landgraf Philipp v. Hessen.

**) l. c., p. 470—3.



Abendmahlslehre Melanthons Beziehungen, die sonst selten hervortreten, und auf die wir bis jetzt nur einmal Anlaß hatten, hinzuweisen. Es scheint, als ob Melanthon nicht bloß die Gegenwart der Persönlichkeit Christi, die er in dem Logos sah, auch nicht bloß die Zueignung der durch Christus erworbenen Heilsgüter, sondern auch die Mittheilung der Kräfte der menschlichen Natur Christi mittelst der Einwirkung der sie durchdringenden göttlichen Persönlichkeit Christi im Abendmahl behauptet habe. Sonst wären die von uns hervorgehobenen Worte bedeutungslos.

Im Sinne dieses Gutachtens wurde der Frankfurter Rezeß abgefaßt und damit der Lehre Melanthons eine neue Sanktion gegeben *). Er fand natürlich bei der Gegenpartei eine sehr herbe Beurtheilung, und Amsdorf übernahm es, derselben Ausdruck zu geben. Es wird darin dem Rezeß vorgeworfen, daß er nur von geistlicher Nießung rede. Die Antwort, welche Melanthon im Namen der Wittenberger Theologen am 21. September verfaßte, weist diesen Vorwurf zurück, ohne freilich das Eigenthümliche der Gemeinschaft mit Christo im Abendmahl anzugeben. Ebenso wird schlechthin der Gedanke abgelehnt, als werde von ihnen eine Gegenwart Christi gelehrt, welche mit der allgemeinen Gegenwart der Gottheit zusammenfalle.

Darauf erfolgte 1559 ein neuer Angriff der Flacianischen Partei, die Confutatio. Unter dem Titel des Zwinglianismus verurtheilte sie die Richtung Melanthons. Sie vermied zwar bestimmte Namen zu nennen, aber ließ deutlich genug erkennen, an wen sie denke. Sie bezeichnete die Gegner als ingeniosos quosdam et magna autoritate donisque conspicuos, als magni nominis viros et quidem Augustanae Confessionis titulo insignitos, sie redete von splendidas personarum et argumentorum imposturas, welche satanae cuniculos et multiplicem πανουργίαν verbreiteten, indem sie das Sakrament seines realen Gehalts beraubten **). Sie stellte dann den Begriff des Sakraments in einer, wie sich nicht läugnen läßt, reinen evangelischen, aber streng an Luther sich anschließenden und jede Abweichung ausschließenden Gestalt auf:

*) C. R. IX, p. 499—500 (18. März 1558).

**) Jena 1559. p. 19.

„Quod in coena domini Christus re vera corpus et sanguinem suum sumentibus impertiat idque non imaginarie, sed vere et substantialiter, non absentia in coelo, sed praesentia in terra, nec tantum dignis, sed etiam indignis, non fide tantum spiritualiter, sed etiam ore corporaliter usurpanda, ac quod credentibus simul donet et applicet remissionem peccatorum atque alia beneficia in evangelio promissa.“ Es muß anerkannt werden, daß die Confutatio sich von jeder Vermischung der Elemente und himmlischen Gaben frei hielt und darin vom bekämpften Gegner gelernt hatte, daß sie beide Objecte nur zeitlich einte, una cum pane dari et exhiberi verum illud et substantiale corpus — una cum vino exhiberi et sumi sanguinem Christi, verum et substantialem. Desto energischer stellte sie sich in einer andern Hinsicht Melanthon gegenüber, indem sie die substantia seu materiale und den finis seu fructus legitimus von einander unterschied und in der Vermischung beider Momente die fons corruptelarum erblickte *). Mit richtigem Blick hatte hier die Confutatio den Quellpunkt der Differenz erkannt. Für Melanthon fiel der materiale und finale Faktor in der That zusammen, der finale bedingte und begrenzte den materialen. Eine Gegenwart Christi bei den Elementen schlechthin war für ihn nicht vorhanden, er ließ nur eine teleologisch bestimmte Gegenwart Christi zu. Der usus lag für ihn nicht außerhalb, sondern innerhalb des Begriffs der Gegenwart Christi. Diese Differenz war aber nicht bloß eine formale, methodologische, sondern zugleich eine reale, sie schloß auf der einen Seite den Genuß der Unwürdigen ein, auf der andern aus.

Melanthon versetzte die Confutatio in die gereizteste Stimmung. Er redete von ihr als libro scripto et Vinariae (Weimar) et in vino, und nannte sie sophismatum praestigias und venenata sophistica **). Und nicht glimpflicher verfuhr er mit ihr in dem Gutachten über sie, das er im Auftrag des Kurfürsten aufsetzte. Er beschwerte sich darüber, daß sie von alten und neuen Zwinglianern rede, ohne zu sagen, wen sie unter letz-

*) Jena 1559. p. 20.
**) C. R. IX, p. 744. An Krakau (16. Februar 1559).

teren verstehe*), polemisirte gegen die Ubiquitätslehre als „unfläthige Gedanken und Reden" und gegen die Trennung von Leib und Blut Christi. Schließlich wiederholte er von neuem seine Lehre: „Ist gewißlich wahr, daß der Herr Christus wesentlich bei seinem Ministerio ist anderer Weise, denn wie man von Holz und Stein saget. Er wirket in diesem Ministerio Trost und giebt uns seinen Leib und Blut, machet uns seine Gliedmaßen, wie Paulus eigentlich spricht: das Brod ist die Gemeinschaft des Leibes Christi." **)

Einen neuen Sieg erfocht bald darauf Melanthons Lehre in der Pfalz. Der Kurfürst Friedrich III. erbat sich ein Gutachten Melanthons in Betreff des Streits, der zwischen den beiden Theologen Heßhuß und Klebitz in Heidelberg ausgebrochen war. Uns interessirt hier nicht der Verlauf dieses Streits, der zu den widerlichsten und rohesten Ausbrüchen eines maßlosen Fanatismus führte, sondern das Gutachten Melanthons und die Folge, die ihm gegeben wurde. Melanthons Schrift ist datirt vom 1. November 1559. Sie billigt zuvörderst das Verfahren des Kurfürsten, der beiden Theilen Schweigen auferlegt hatte. Das entspreche dem Bedürfniß der noch jungen evangelischen Gemeinden der Pfalz, der tenerae ecclesiae. Unter den gegebenen Verhältnissen sei es unzulässig, die Fortsetzung dieses theologischen Kampfes zu gestatten***). Für eine spätere Zeit aber nimmt Melanthon eine Zusammenkunft der Vertreter der evangelischen Kirchen in Aussicht, in welcher über alle Lehrstreitigkeiten das entscheidende Wort gesprochen und eine übereinstimmende, wahre, klare, unzweideutige Lehrform festgesetzt werden könnte†). Inzwischen solle man durch

---

*) In der deutschen Ausgabe lautet der Titel des 5. Abschnitts: „Widerlegung des Irrthums der alten und neuen Zwinglianer vom Abendmahl des Herrn", in der lateinischen Ausgabe dagegen: „Confutatio corruptelarum Zwinglii et Calvini de coena domini."

**) C. R. IX, p. 765—6 (9. März).

***) l. c., p. 961: „Quam ad rem proderit, si non sinent gubernatores defendi contrarias sententias" (1. November 1559).

†) l. c.: „Opto autem, ut sapientum principum consilio et autoritate aliquando et ex aliarum gentium ecclesiis et nostris pii et eruditi viri convocentur, ut de omnibus controversiis deliberetur et una consentiens

maßvolles, besonnenes Handeln den Zusammenschluß der evangelischen Kirchen fördern und pflegen *).

In der Behandlung der Abendmahlslehre selbst ist sein Rath, eine bestimmte Formel als maßgebend festzusetzen. Als solche erscheint ihm das Paulinische: panis, quem frangimus, *κοινωνία ἐστὶ τοῦ σώματος*. Außerdem solle man ausführlich auf den Werth des Abendmahls hinweisen und zu häufigem Brauch desselben ermahnen. Es fragte sich aber nun, was den Inhalt des Begriffs *κοινωνία* bilde. Darauf giebt er die Antwort, derselbe lasse nicht die Wandlung des Brodes zu, wie die Papisten behaupteten, ebenso wenig die Identität des Brodes und des substantiale corpus Christi, wie die Bremenser lehrten, er rechtfertige auch nicht die Bezeichnung derselben als verum corpus Christi, wie sie Heßhuß anwende, sondern *κοινωνία* sei nichts anders als hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi, und sie geschehe im Akt, in usu, und zwar non sine cogitatione, ut cum mures panem rodunt. Diese letztere Bemerkung ist sehr wichtig, sie setzt die cogitatio als mitwirkenden Faktor der Aneignung. Wie leise auch angedeutet, wie vorsichtig auch ausgesprochen, Melanthon lehrte hier, daß die cogitatio, die fides also, das Organ für die Aneignung Christi im Abendmahl bilde. Ohne sie — das ist mittelbar — werde im Abendmahl eine *κοινωνία* mit Christus sich nicht vollziehen. So redete denn auch Melanthon im Folgenden immer nur von der Gegenwart Christi in den Gläubigen, auf Grund der Johanneischen Reden des Herrn. Für eine solche, nur für eine solche *κοινωνία*, legen ihm die Lehrer der alten Kirche Zeugniß ab, nicht aber für die Meinungen eines Heßhus. Heßhus verwerfe Origenes, der Brod und Wein *σύμβολα τοῦ σώματος καὶ αἵματος* nenne, und Clemens Alexandrinus. Heßhus müsse auch Augustin, Ambrosius, Prosper, Dionysius, Tertullian, Beda, Basilius, Nazianzenus, der vom *ἀντίτυπον σῶμα* rede, Theodoret, der das Brod bezeichne als *φύσιν οὐ μεταβαλών*, verurtheilen.

---

forma doctrinae vera et perspicua sine ulla ambiguitate posteritati tradatur."

*) C. R. IX, p. 961: „Interea quantum fieri potest, moderatis consiliis conjunctionem nostrarum ecclesiarum foveamus."

Wer sei es nun, der eine neue Lehre einführe? Kein anderer als Heßhus, und wer gebe ihm dazu das Recht? *)

Je länger der Abendmahlsstreit dauerte, desto entschiedener nahm Melanthon Stellung gegen die strengen Lutheraner; die Kluft zwischen ihm und ihnen erweiterte sich immer mehr. Seine Stimmung wurde im höchsten Maße gereizt; in sachliche Erörterungen ließ er sich mit den Gegnern kaum mehr ein, da ihm eine Verständigung unmöglich schien. Seinen Freunden gegenüber fertigte er sie mit satyrischen Bemerkungen ab. Als 1559 in Stuttgart unter Brenz' Mitwirkung die Ubiquitätslehre dogmatische Sanktion erhielt, und der Herzog von Würtemberg den Kurfürsten von Sachsen aufforderte, die Zustimmung der Wittenberger theologischen Fakultät zu erwirken, gab Melanthon nur die Antwort, er halte die Lehrform fest, die er im Examen ordinandorum aufgestellt habe; die Ubiquitätslehre aber streite mit der reineren Erkenntniß der alten Kirche. In Briefen an seine Freunde nannte er dies Dogma Hechinger Latein, was nach seiner eignen Auslegung und der bei dieser Gelegenheit erzählten Anekdote soviel bedeuten sollte als grobes Gewebe, abgeschmackte Rede **).

Es ist keine Frage, Melanthon hatte sich in nicht geringem Grade den Schweizern genähert, aber er war nicht völlig auf ihre Seite getreten. Seine und ihre Abendmahlslehre deckten sich keineswegs. Was ihn von den Schweizern trennte, war die Entschiedenheit, mit welcher er für die unmittelbare reale Gegenwart Christi im Abendmahl eintrat und eine Beschränkung derselben auf eine subjectiv moralische Gegenwart Christi, zu welcher die Schweizer hinneigten, zurückwies. Noch in einer Aeußerung aus seinem Todesjahr klingt der Ton wieder, den er angeschlagen hatte, als er zuerst am Abendmahlsstreit sich betheiligte: „Nequaquam enim dicimus, tantum significari absentem Christum, sicut statua Herculis aut Jovis significat absentes, sed in usu coenae vere adest Christus vivus et est efficax et consolatur corda et sumentes adjungit sibi tamquam membra. Sic Cyrillus inquit:

*) C. R. IX, p. 962—3.

**) An Bunge (1. Februar 1560) und an Krakau (3. Februar 1560); C. R. IX, p. 1034—7.

Christum non solum per dilectionem in nobis esse, sed etiam naturali participatione.“ *)

Diese Bezeugung der unmittelbaren Gegenwart Christi im Abendmahl blieb das Band, welches Luthers und Melanthons Lehre einte, dagegen hatte sich dieser je länger, desto entschiedener von der Lehrweise jenes in Betreff der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl entfernt. Für die mündliche Nießung des Leibes und Blutes Christi und die von ihr vorausgesetzte Gegenwart derselben in Brod und Wein fehlten in Melanthons späterer Lehre die Anknüpfungspunkte. Daß in dieser Hinsicht Peucer seines Schwiegervaters Gedanken treu wiedergegeben habe, wenn auch hindurchgegangen durch das Medium der eignen Formulirung, daran zweifeln wir nicht. Daß Melanthon in der That, so wie Peucer uns berichtet, schließlich die Abendmahlslehre gestaltet hat, scheint uns festzustehen. Durch alle Verneinungen und Bejahungen, durch alle vorsichtig beschränkenden Erklärungen blicken wir auf Worte, welche wir von Melanthons verschlossenen Lippen glauben ablesen zu können. Aber die Lippen blieben stumm. Er hatte genug gesagt für die, welche zwischen den Zeilen zu lesen vermöchten, für die andern sollten seine Worte ein ungelöstes Räthsel bleiben. Aber auch jenen gestattete er nicht, was zwischen den Zeilen stand, in die Zeilen zu setzen. Dazu war die Zeit noch nicht reif. Hätte er vorzeitig das lösende Wort gesprochen und das Dunkel gelichtet, so wäre die Arbeit langer Jahre vergeblich gewesen und ein Sturm erregt worden, welcher die verheißungsvolle junge Saat vernichtet hätte. So mußte Melanthon den letzten Sinn seiner Lehre verhüllen. Aber seinem vertrauten Schwiegersohne gegenüber brauchte er kein Blatt vor den Mund zu nehmen, hier konnte er sich frei und offen aussprechen, hier konnte er als integra sumptio die externa symbolorum, interna Christi, vere sese nobis in usu horum symbolorum per fidem communicantis bezeichnen, hier unzweideutig es bekennen: „[Christus] non percipitur nisi a credentibus. Nec perceptio corporis et sanguinis Christi aliud est quam perceptio

*) l. c., p. 1040. An die Ungarn (Februar 1560).

praesentis Christi et beneficiorum Christi omnium, quae promissio offert et Christus praesens exhibet et applicat *).

Es ist neuerdings versucht worden, die Lehre Melanthons von der Simultaneität des leiblichen Genusses der Elemente und des geistigen Genusses des gegenwärtigen Christus zu der Lehre des Duns Scotus in Beziehung zu setzen **). Aber wie uns scheint, mit Unrecht. Denn für Duns Scotus, der ja die Transsubstantiationslehre billigte, war die himmlische Gabe nicht Leib und Blut Christi, sondern die gratia. Freilich wirken für ihn die Sakramente non quidem per aliquam formam intrinsecam, per quam necessario causarent terminum vel aliquam dispositionem praeviam, sed tantum per assistentiam dei causantis illum effectum ***). Aber hier handelt es sich um die Einwirkung der göttlichen Gnade auf die Gesinnung durch das Sakrament, hier wird der Gedanke einer physischen Vermittlung der Gnade durch das Sakrament zurückgewiesen. Nur das ließe sich sagen, Melanthon habe die von Duns Scotus gelehrte Simultaneität der gratia und des sacramentum zu der von Duns Scotus geläugneten Simultaneität des Leibes und Blutes Christi und der Elemente des Brodes und Weines erweitert.

Wenn wir schließlich Melanthons mit Luthers Abendmahlslehre vergleichen, so tritt uns zuerst der äußere Unterschied entgegen, daß Luther im Wesentlichen sich immer gleich geblieben ist und unumwunden mit rücksichtsloser Entschiedenheit auf alle in Betracht kommenden Fragen eine bestimmte Antwort gegeben hat, während Melanthon nach einer Zeit unsicheren Schwankens, in welcher er sein Urtheil suspendirte, sich auf Luthers Seite stellte, um dann für eine eigne Theorie, die er zaghaft, und deshalb mancher Ergänzungen bedürftig, ausbildete, einzutreten. Und die Wagschale senkt sich noch mehr zu Gunsten Luthers, wenn wir

---

*) C. R. IX, p. 1089. D. Caspari Peuceri de coena domini ex arcanis sermonibus Dom. Philippi, soceri sui. Ex autographo Peuceri 3. Jan. 1561.

**) Herrlinger, Studien über die Theologie Melanchthons. Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVI, 2. Heft, S. 265.

***) Baur, Vorlesungen über christliche Dogmengeschichte, Bd. II, S. 462.

erwägen, daß auf Melanthons Stimmung, Gedankenrichtung und Urtheil kirchenpolitische Erwägungen einen starken Einfluß ausübten, während Luther, unbeirrt durch den Wechsel der Situationen, die Stellung, welche er als allein biblisch begründet ansah, behauptete. Während Luther ausschließlich vom theologischen Standpunkt ausging, veranlaßte kirchenpolitische Diplomatie, wie sie eine Zeit lang sein Denken bestimmt hatte, auch nachdem dasselbe frei geworden war, Melanthon zur Beschränkung in der Mittheilung der Resultate, welche er als Theologe gewonnen hatte.

Blicken wir aber auf den Werth, welchen die Abendmahlslehre Melanthons beanspruchen kann, so dürfen wir denselben nicht gering anschlagen. Melanthon hat Luthers Abendmahlslehre nach zwei Seiten hin umgebildet. Er hat dieselbe einmal von dem Zusammenhange mit der Transsubstantiationslehre gelöst, er hat sodann den Wahrheitsgehalt, welcher in der Lehre der Schweizer war, in sie aufgenommen. Während Luther zwischen den Zeichen und dem Leib und Blut Christi eine physisch-reale Identität voraussetzte, verknüpfte Melanthon beide Seiten durch ideal-reale Beziehungen. An die Stelle der Immanenz trat die Simultaneität. Die Trennung des Leibes und Blutes von der Person Christi, welche Luther nicht vermieden hatte, beseitigte Melanthon durch die Behauptung der realen Gegenwart der einen ungetheilten gottmenschlichen Person Christi. Die Zeichen, welche für Luther den Charakter des Zeichens fast verloren hatten, da sie von der himmlischen Substanz erfüllt waren, erhielten ihn zurück. Damit war Raum geschaffen für den subjectiven Faktor in der Aneignung Christi, der Genuß von Brod und Wein schloß als solcher noch nicht den Genuß des Leibes und Blutes Christi in sich. Es bedurfte nun einer idealen ethischen That des Subjects, um diese Güter zu ergreifen. Eine Gegenwart des Leibes und Blutes Christi während der ganzen Feier des Abendmahls, welche Luther vertheidigt hatte, mußte nun aufgegeben und auf den unmittelbaren Akt der Kommunion des Einzelnen beschränkt werden. Die Lehre von der Ubiquität des Leibes und Blutes Christi endlich, welcher Luther als Hilfslinie bedurft hatte, war entbehrlich geworden, und die Gegenwart Christi im Abendmahl hatte aufgehört in Abhängigkeit von einem Theologumenon zu stehen,

das, widerspruchsvoll in sich selbst, keine feste Stütze gewähren konnte.

Es ist das bleibende Verdienst Melanthons, die Abendmahlslehre Luthers von den Resten der Transsubstantiationslehre gereinigt und durch die Wahrheitselemente in der Lehre der Schweizer ergänzt zu haben. Er hat das eine durch das andere und zugleich mit dem andern gethan *).

---

## § 43.

### Die Beichte.

Wir haben oben **) darauf hingewiesen, daß Melanthon länger und ernstlicher als Luther dem Begriff des Sakraments einen weitern Umfang gegeben und daher auch die Beichte häufig ihm unterstellt hat. Das sinnliche Zeichen derselben ist ihm die Taufe, signum poenitentiae aliud non est praeter baptismum ***), der konstitutive Faktor die Absolution. Sie verleiht der Beichte sakramentalen Character, absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae †). Auch die zweite Ausgabe der Loci (1535—41) nimmt noch die Beichte in den Kreis der Sakramente auf: „utiliter recensetur inter sacramenta et sacramentum poenitentiae", freilich nicht vermöge des zwingenden Grundes göttlicher Einsetzung, sondern vielmehr im Interesse der Werthschätzung Seitens der Gemeinde, ut tamquam loco posita illustrior magis conspiciatur et apud ecclesiam magis nota sit ††). In der Repetitio bezeichnet Melanthon die Beichte, insofern sie Absolution ist, als eine lebendige Vergegenwärtigung und Kräftigung des Glaubens an die Sünden vergebende göttliche Gnade, eine Zueignung derselben an das Individuum, die daher auch nur

---

*) Vgl. Liturgik der Ref. I, S. 211—2. 217—9.

**) S. 20—22.

***) Loci ed. 1521; C. R. XXI, p. 221. Liber visitatorius von 1527; C. R. XXVI, p. 18.

†) Apologia; C. R. XXVII, p. 542.

††) C. R. XXI, p. 485.

unter Voraussetzung individuellen Glaubens zur Realität im Subject kommt.

De hac fide et commonefacere nos absolutio debet et eam confirmare, sicut confirmabatur David audita absolutione: dominus abstulit peccatum tuum. Ita tu scias, vocem evangelii tibi quoque annunciare remissionem, quae in absolutione tibi nominatim proponitur, non fingas, nihil ad te pertinere evangelium, sed scias ideo editum esse, ut hoc modo salventur homines, fide amplectentes evangelium, et mandatum dei aeternum et immotum esse, ut ei credas. Qui non hac fide amplectitur evangelium, sed manet in dubitatione, frustra audit absolutionem. *)

Eben diese individuelle Beziehung verleiht der Beichte einen so hohen Werth, daß Melanthon kein Bedenken trägt, ihr dieselbe Nothwendigkeit wie der Taufe zuzuerkennen. Aber er knüpft ihren Segen an die Gegenwart eines subjectiven Bedürfnisses und sieht in einer ohne dieselbe vollzogenen Ausübung eine leere, wirkungslose Ceremonie, ein entehrendes Zerrbild. Sie ist ihm in erster Linie nicht eine objective kirchliche Ordnung, sondern ein seelsorgerlicher Akt, dessen Vollziehung jedem gläubigen Christen, sei er Priester, sei er Laie, zustehe.

Absolutio privata sic necessaria est, ut baptismus. Tametsi enim audias, evangelium communiter universae ecclesiae praedicari, tamen tum demum certus es, id ad te proprie pertinere, quum tu privatim ac proprie absolveris. Non sitit gratiam, qui non efflictim cupit audire sententiam de se divinam. Est enim dei non hominum sententia, qua absolveris, modo absolutioni credas. Quam certa erat mulier peccatrix, (Luc. 7, 47 sqq.) culpam omnem sibi condonatam esse, cum audiret Christi vocem: Remittuntur tibi peccata. Tam certus esto tu quoque, cum a fratre, quisquis est, absolveris. Neque vero absolvuntur, nisi qui et absolvi se optant et credunt, quare non absolvuntur ii, qui coacti pontificia constitutione quotannis confessionem et poenitentiam simulant. Immo lu-

*) C. R. XXVIII, 1. p. 428.

dibrio habent Christum, qui adacti lege pontificia, non desiderio spiritus absolutionem petunt. *)

Dadurch war natürlich nicht ausgeschlossen, daß auch die Kirche Institutionen schaffe, dies seelsorgerliche Bedürfniß zu befriedigen, nur durften diese keinen gesetzlichen Character tragen, nur mußten sie der Freiheit des Subjects einen ausreichenden Spielraum lassen. Dann konnten sie der Gemeinde zum Segen werden, konnten ganz besonders sich zu geeigneten Organen zur Belehrung des unmündigen Volkes gestalten. In diesem Sinne spricht sich Melanthon in der Augsburgischen Konfession und der Apologie aus. Sie verwerfen die Forderung, die begangenen Sünden einzeln aufzuzählen, und binden die Beichte nicht an bestimmte Zeiten **). Für Melanthon ist überhaupt der Kern des Bußsakraments, die Absolution, so ausschließlich an innere religiöse Bedingungen geknüpft, daß eine absolute Nothwendigkeit, eine mündliche Beichte vorangehen zu lassen, für ihn nicht vorliegt, nur eine relative, unvorbereitete Personen von der Abendmahlsfeier zurückzuhalten, oder für dieselbe durch Belehrung und Mahnung zu befähigen. Den Mißbrauch, welchem die Beichte in der katholischen Kirche verfallen ist, führt er darauf zurück, daß sie hier aus einer erbauenden in eine richterliche Handlung verwandelt worden ist. Die katholische Kirche hat die Bußordnung, welche die alte Kirche im Interesse der Disziplin gegen öffentliches Aergerniß hervorbringende Sünden aufgerichtet hatte und welche nicht die Stellung des Sünders zu Gott, sondern zur sichtbaren Kirche regelte, auf jede Sünde eines Mitgliedes der Kirche, und zwar ebenso wohl in ihrer störenden Wirkung auf das Verhältniß desselben zu Gott, wie in ihrem auflösenden Einfluß auf die Beziehung zur Kirche übertragen. Sie hat den Anspruch auf richterliche Macht da erhoben, wo nur Gott das Gericht anheimfällt. Sie hat auch das unsichtbare und übersinnliche Gebiet der Stellung des schuldbeladenen Herzens zu Gott ihrer richtenden Gewalt unterworfen. Diese Vermischung der richtenden und er-

*) Loci ed. 1521; C. R. XXI, p. 220.

**) Aug., art. XI, abusus mutatide confessione; C. R. XXVI, p. 278. 303. Apol. I; C. R. XXVII, p. 285. Apol. II; l. c., p. 555.

bauenden, disziplinarischen und seelsorgerlichen Thätigkeit der Kirche ist es, gegen welche als Quelle des Uebels Melanthon im Namen des Protestantismus und auf Grund des geschichtlichen Thatbestandes mit aller Energie streitet.

Confessio usitata et satisfactio sunt ortae ab ecclesiastico ritu publicae poenitentiae. Olim enim rei criminum publicorum excommunicabantur nec recipiebantur nisi primum confessi, hoc est, nisi prius testarentur apud pastores, se emendaturos esse mores, et peterent absolutionem etc. Et addebatur satisfactio, hoc est, publica quaedam castigatio vel exempli caussa, ut alii admoniti, caverent ne laberentur vel ut exploraretur ipsorum animus, qui redibant ad ecclesiam, an serio resipiscerent. Ab his ritibus et usitata confessio orta est et reliquum est nunc satisfactionis nomen. Dicamus autem prius de confessione. Non est necessaria nec jure divino mandata enumeratio peccatorum. Nullum enim extat hac de re mandatum in scripturis. Praeterea talis enumeratio impossibilis est; juxta illud (Ps. 18, 13): delicta quis intelligit. Idem testantur et prudentiores canonistae, hanc enumerationem non esse juris divini. Postremo Graeca ecclesia jam olim abolevit hunc morem propter stupratam a Diacono mulierculam — — Caeterum prodest retinere in ecclesiis confessionem; primum propter absolutionem. — — — Deinde etiam propter disciplinam, quia per eam occasionem indocti audiri et commodius institui de tota doctrina possunt. Et indecorum est, prorsus inexploratos accedere ad communionem. Sed tamen scire oportet, conscientias non esse onerandas enumeratione delictorum, possunt enim etiam sine hac et absolutionem et consilia petere. Sed si quis objiciet: judex non absolvit, nisi prius cognoscat; hic fit absolutio; ergo necesse est, etiam fieri cognitionem atque enumerationem criminum. Ad hoc ita respondendum est. Duplex est potestas pastorum. Altera vocatur ministerium, quo impertiunt nobis evangelium et sacramenta et annuntiant remissionem peccatorum publice et privatim. Haec potestas non est mandatum cognoscendi nec est judicium, sed tantum mandatum impertiendi beneficii atque absolutionis, itaque pertinet etiam ad occulta peccata, et quae nos ipsi non

meminimus; quare haec administratio non requirit cognitionem, non est enim judicium. Altera potestas vocatur jurisdictio, quae est judicium quoddam externum ecclesiae, quod tantum ad manifesta crimina pertinet, excommunicat et absolvit. Hic non potest ferri sententia, nisi facta cognitione. Nemo enim nominatim excommunicandus est coram ecclesia, nisi crimen notum sit; nemo etiam absolvendus est, nisi re cognita, hoc est, nisi constet, eum mores mutasse in melius. Et hoc non est judicium conscientiae, sed externorum morum. Estque hoc discrimen ministerii et jurisdictionis externae diligenter observandum. Nam ministerium evangelii ad conscientiam pertinet. Quod autem evangelium publice et privatim omnibus applicari possit, testatur haec ipsa sententia (Joh. 20, 23): quorum remiseritis peccata, remittentur eis. Item (Matth. 18, 21): quoties peccabit in me frater, et remittam ei? Loquitur enim de remissione, quam deus approbat. Quare privata absolutio magnam consolationem affert; applicat enim evangelium et testatur, ad nos pertinere beneficium evangelii *).

Ja, in einem solchen Maße wollte Melanthon die Freiheit des Subjects in der Beichte geachtet wissen, daß er auch den Zwang zum Bekenntniß der Sünden mißbilligte, von denen die Konfitenten geängstigt würden, und ein belehrendes und ermahnendes Gespräch des Geistlichen mit dem Konfitenten zum wesentlichen Inhalt der für die Absolution vorbereitenden Beichte gemacht wissen wollte. Der Geistliche sollte eben in keiner Weise als Richter, sondern nur als Diener der Sünden vergebenden Gnade Gottes erscheinen. Eine richterliche Thätigkeit sollte ihm nur für den Fall, daß der Konfitent in öffentlichen Sünden lebe und unbußfertig, trotz ernster Mahnung, ihnen nicht entsagen wolle, zustehen. Nur dann dürfe und müsse er die Absolution verweigern.

„Man solle auch die Leute nicht zwingen, die Sünde zu erzählen, die sie wissen nnd davon sie geängstigt werden, so sie die-

*) Loci 1535—41; C. R. XXI, p. 493—5. Cf. Postilla; C. R. XXV, p. 445—6. Judicium IV de libro Interim 1548; C. R. VI, p. 933—4. Judic. V, p. 1548; C. R. VII, p. 32—33. Annotationes in evangelia 1555; C. R. XIV, p. 378.

selben nicht selbst willig erzählen; sondern solche Anzeigung soll einem jeden freigelassen werden, und wird sich ein jeder verständiger Pastor oder Prädikant, bei welchem die Absolution gesucht wird, selbst wissen zu erinnern, was er fragen soll, die Personen zu unterrichten und zu erinnern, daß die Bekehrung ein Ernst und nicht eine Heuchelei und Spiegelfechten sei. Und soll solche Erinnerung gebührlicher Weise geschehen, und sitzet der Pastor oder Prädikant in dieser Verhör (was nicht belanget solche öffentliche Sünde, die notoria sind, und davon viel Leute wissen) nicht als Richter, sondern als ein Diener des Evangelii, der Befehl hat, die Absolution zu verkündigen solchen, die die Absolution zusagen, und die Bekehrung begehren. So aber jemand in öffentlichen Sünden verharret und nach Vermahnung nicht Besserung zusaget, da ist der Pastor oder Prädikant als Richter und soll dieselbige Person nicht absolviren." *)

Dagegen trug Melanthon kein Bedenken, den Geistlichen anzurathen, den Konfitenten mit Rücksicht auf die seinem Alter und Stand besonders drohenden Sünden einem Frageverhör zu unterstellen, und obwohl er nur ein allgemeines Schuldbekenntniß als unerläßlichen Bestandtheil der Beichte ansah, so schien es ihm doch förderlich, die Unmündigen zu einem speziellen Schuldbekenntniß anzuhalten, um ein lebendiges Sündenbewußtsein zu wecken. Der Dekalog sollte nach dem Vorgang der mittelalterlichen Kirche den Ausgangspunkt solcher Beichtformeln bilden. Und Melanthon selbst unternahm es, den Dekalog so im Dienste der Beichtliturgie umzuarbeiten. Dieser Versuch wird später als Beispiel liturgischer Gestaltungsfähigkeit Melanthons von uns in Betracht gezogen werden. „Etsi cogere pastor non debet, ut quisquam dicat arcana facta, tamen pro aetate et vitae genere quaedam de moribus interrogare et utiliter monere potest. Ut si quis audiat mercatores, interrogare potest, quales contractus exerceant. — — Sicut in Nehemia et Matthaeo dictum est: confitebantur peccata, id est, fatebantur in genere, se reos esse, subjiciebant se deo, ostendebant dolorem suum, sic in

*) Unterordnung der Pastoren und Prädikanten zu Zerbst 1555; C. R. VIII, p. 533.

petitione absolutionis, etiam cum recitatio singulorum remittitur, tamen necesse est significari in genere, quod fateamur, nos reos esse, et subjiciamus nos deo, vere doleamus, quod deum offenderimus, quod ecclesiam pollnerimus, quod cumulaverimus poenas publicas. Cum hoc modo prudenter et graviter hic mos retinetur, prodest ad disciplinam. — Omnium maxime haec caussa prudentes omnes movere potest. Mos petendae absolutionis testimonium est hujus articuli, quod lapsi emendantes se recipiantur a deo et sint ab ecclesia recipiendi. Utile est autem hoc illustre testimonium in ecclesia conservari. — — — — Utile est autem rudiores ad aliquam generalem enumerationem juxta ordinem decalogi institutam assuefacere. Haec diligentia prodest non solum eo, quod tamquam catechesis commonefacit recitantes, qui morbi et qui lapsus sint peccata et qui sint gradus peccatorum et quid intersit inter forense judicium et judicium evangelii de peccatis, sed etiam, quia cogit homines se ipsos considerare et agnoscere suos morbos et lapsus, de quibus multi petentes absolutionem ne cogitant quidem. — — Praeterea magna pars populi peccata tantum intelligit illa atrocia delicta esse, quae publicis suppliciis puniuntur, de falsa invocatione, de vitiis cordis nihil norunt. Assuefaciendi sunt igitur homines ad decalogum, qui, etsi alias saepe declarandus et illustrandus est a docentibus, tamen melius intelligetur a populo, cum quisque suam vitam ad illud speculum confert et animadvertit propria errata."*)

Wir sehen Melanthon in der Lehre von der Beichte in vollkommener Uebereinstimmung mit Luther. Beide erkennen ihr nur eine relative Nothwendigkeit zu, beide begründen sie durch ein pädagogisches Interesse, beide geben ihr eine seelsorgerliche, nicht eine richterliche Zweckbestimmung, beide endlich sehen die Absolution als ihren Mittelpunkt an und knüpfen die Vollziehung derselben nicht an eine besondere priesterliche Qualification, sondern betrachten sie vielmehr als einen Ausfluß des allgemeinen Priesterthums**).

*) Loci 1559; C. R. XXI, p. 894—6.
**) Lit. d. Ref. I, S. 219—32.

# IV.
# Die Mittel des Kultus.

## Die Ceremonien.

### § 44.

### 1521—1548.

Wenn wir uns jetzt die Aufgabe stellen, die Werthschätzung, welche Melanthon den Ceremonien des Kultus gegeben hat, zu vergegenwärtigen, so kommen wir auch hier zu dem Resultat, daß Melanthon keinen besondern von Luther unterschiedenen Standpunkt eingenommen hat. Es könnte diese Behauptung befremden, da ja grade Melanthons Stellung zu den Ceremonien in der Zeit des Augsburg-Leipzigischen Interims zu so heftigen Kämpfen den Anstoß gegeben und so entschiedenen Widerspruch hervorgebracht hat. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß damals nicht sowohl der allgemeine abstrakte Begriff der Ceremonie, als vielmehr die besondere konkrete Frage, ob bei der vorhandenen Lage der Dinge, unter den gegebenen Verhältnissen, die Restauration katholischer Ceremonien eine Glaubensverläugnung in sich schließe und das evangelisch-protestantische Bewußtsein der Gemeinden gefährde, den Gegenstand der Verhandlung bildete. Darum wurde gestritten; die Differenz betraf ein konkretes Verhalten, nicht einen abstrakten Begriff. In Bezug auf die Bestimmung des letzteren waren vielmehr beide Parteien in Einklang, da sie in gleichem Maße auf Luther zurückgingen.

Den Ausgangspunkt für die Darlegung der Werthschätzung, welche Melanthon den Ceremonien zuerkannte, nehmen wir von den Loci, in der ursprünglichen Gestalt von 1521.

Es ist die Untersuchung über die verpflichtende Kraft des alttestamentlichen Gesetzes für die christliche Gemeinde, welche ihn veranlaßt, diesen Gegenstand zu berühren. Er erklärt hier auf das Entschiedenste, daß das ganze Gesetz des Alten Testaments, sowohl der ceremonielle, als der moralische Theil desselben, aufgehört habe, für den Christen eine Norm zu bilden; aber nicht in gleichem Sinne seien beide Theile aufgehoben: „consensus scriptorum

obtinuit judicialia et cerimonialia exolevisse, moralia novata esse" *). Denn das durch den Geist Gottes im Christen hervorgebrachte neue sittliche Bewußtsein könne nicht anders als im Dekalog sich darstellen und in ihm wiederfinden. Der Dekalog ist der Ausdruck der bleibenden unvergänglichen Substanz des Sittlichen. Es ist etwas Anderes mit den Ceremonien und Rechtsbestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes. Kein innerer Drang nöthigt das sittliche Bewußtsein, an sie sich anzuschließen. Ihnen war nur eine vergängliche, zeitlich und örtlich beschränkte, Bedeutung gegeben. Ihnen steht das christliche Bewußtsein schlechthin frei gegenüber, es kann sie, ohne zu sündigen, sich aneignen, und ebenso auch ablehnen. Ob aber eine nur negative Stellung zu ihnen heilsam ist? Melanthon verneint die Frage. Da ohne rechtliche Ordnungen und wohl auch kaum ohne Ceremonien ein soziales und kirchliches Leben nicht bestehen könne, erscheint ihm eine Beobachtung des mosaischen Gesetzes auch in dieser Hinsicht empfehlenswerth, und zieht er es sowohl den Ceremonien Roms, als auch den Gesetzen der Heiden vor, da es ein viel geringeres Maß von Bestimmungen in sich schließe, als jene.

Valeat igitur — non esse judicialia aut ceremonias ita sublatas, ut peccet, si quis ex illis quidpiam usurpet. Sed quia Christianismus libertas quaedam est, uti illis vel non uti, penes nos est, non aliter atque edere aut bibere penes nos est. Ceterum optarim, etiam uti Christianos ea forma judiciorum, quam Moses prodidit. Item plerisque ceremoniis. Praestaret enim, quandoquidem judiciis carere necessitas hujus vitae non potest, nec, ut opinor, ceremoniis, uti Mosaicis illis, quam tum gentilibus legibus tum papisticis ceremoniis. Mosaicas ceremonias in universum pauculis versibus complecti queas, cum papisticis tam magna decretorum et decretalium volumina non satis sint. — Judicialia et ceremoniae praeter cordis justitiam externae observationes sunt, rebus, personis, locis, temporibus circumscriptae. Quas observationes quia non necessario secum spiritus affert, ideo non est, cur a nobis fiant. Esse non potest in humano corde spiritus dei, quin exprimat decalogum. Fit igitur necessario decalogus. Esse potest spiritus

*) Loci ed. 1521; C. R. XXI, p. 193.

in humano corde etiam sine externis illis observationibus. Non igitur fiunt necessario judicialia et ceremoniae. *)

Man wird es als selbstverständlich voraussetzen, daß Melanthon nicht ernstlich daran dachte, das mosaische Recht und den mosaischen Kultus an Stelle des kanonischen Rechts und des katholischen Kultus einzuführen. Er hätte nicht der konservative Character sein müssen, der er war, wenn die Werthschätzung des alttestamentlichen Gesetzes etwas Anderes für ihn gewesen wäre als eine Privatüberzeugung, der er in der Wirklichkeit keine Geltung zu schaffen gedachte. In dem katholischen Kultus, ja in dem Kultus, insoweit er Ceremonien in sich aufnimmt, überhaupt, sah er vielmehr eine Institution, für deren Form und Inhalt, wenn sie nicht das christliche Bewußtsein verletze, der gebildete Christ kein besonderes Interesse haben dürfe. Mit der Souveränität und Indifferenz des Spiritualismus sah er, auch darin Luther ähnlich, auf die konkreten Formen des Kultus hin. Und eben deshalb hatte er kein Bedürfniß, etwa eine Revision des Gottesdienstes vom Prinzip des evangelischen Bewußtseins aus, eine einheitliche Gestaltung desselben zu fordern. Das war ihm der Gottesdienst als eine Reihe geordneter Ceremonien gar nicht werth. Man glaube auch nicht, er habe unter Ceremonien etwa nur untergeordnete sinnfällige Handlungen des Kultus verstanden. Der Begriff der Ceremonie ist vielmehr für Melanthon, wie für die Reformatoren überhaupt ein sehr weiter und umfaßt alle äußeren Faktoren des Gottesdienstes, die Gesammtheit der Handlungen, durch welche er sich vollzieht, er bezeichnet den Gottesdienst als äußere Erscheinung überhaupt. Derselbe hat für ihn keinen andern Werth, als für das gemeine Volk eine zügelnde Macht zu bilden. Die unverständige Masse soll sich daran gewöhnen, den Gottesdienst zu besuchen und das Evangelium hier zu vernehmen. Und da diese Macht der Gewöhnung dadurch leicht geschwächt wird, daß Veränderungen im Gottesdienste stattfinden, so müssen sie soweit als irgend möglich vermieden werden. Soweit sie stattgefunden haben, mögen sie bleiben, aber man dehne sie nicht weiter aus. Es komme hinzu, daß, wenn einmal das zusammenhaltende Band der gegebenen Ordnung gelöst werde, der Widerstreit der

*) L. c. p. 198. 197. 199.

gleichberechtigten Subjectivitäten, ihrer Wünsche und Bestrebungen, sich Bahn breche und Zwietracht der Geister entstehe. Und endlich wird der neue Gottesdienst dieselbe fesselnde Kraft ausüben, wie der bisherige, werden sich nicht manche von ihm schon deshalb zurückziehen, weil er nicht allgemeine Anerkennung findet, weil sie sehen, daß er hier aufgenommen, dort zurückgewiesen wird? Eben deshalb, im Interesse der Schwachen, des gemeinen Volks, das ohne Ceremoniengesetz nicht bestehen kann, für welches die Macht der Gewöhnung unersetzlich ist, fordert er von Seiten der Starken, der Träger des evangelischen Bewußtseins, Duldung und Schonung des bestehenden Gottesdienstes. So schreibt er auch an Campegius: „ego mores et caerimonias tranquillitatis studio vehementer servari cupiam, quatenus sinit pietas" *), und den Senat zu Nürnberg ermahnt er:

„Erstlich was bisher ist abgestellt worden, daß man dasselbe nicht wiederum aufrichte, und hinwiederum, was noch unabgethan, daß man dasselbe bleiben laß. Denn Paulus spricht: Bist du in der Beschneidung berufen, so zeuch kein Vorhaut u. s. w., damit er meint, es sei nutz, damit man sich der Ordnungen halte, die jenzeiten im Gebrauch sein, denn durch Aenderung der Ceremonien werden die Schwachen geärgert und verursacht, sich der Kirchen zu entäußern, dadurch denn folgt, daß sie auch das Evangelion und Wort Gottes nicht hören. Es haben auch die Apostel und andere, so aus den Juden zu dem christlichen Glauben sind bekehrt worden, die jüdischen äußerlichen Gebräuche gehalten, gleich als wenn ich in Frankreich wäre, wollt ich mich auch auf französisch kleiden, nicht, daß ich's Gewissens halber thun müßte, sondern daß ich mich andern Leuten desselben Landes gemäß hielt. Es will auch der heilige Paulus haben, daß keine Unordnung in den Kirchen sei, die sich gemeiniglich zuträgt, so die Kirchengebräuche geändert werden. Denn als (so) oft wurde verneut, wurde das Volk bewegt, ehe denn es in die Gewohnheit kommt. Da laufen etliche zu allein darum, daß es neu ist, etliche werden irre und scheu davor, so sie sehen, daß es von etlichen unbedacht wird angenommen und von andern gleich so unbedacht und ohne Verstand verworfen. Daraus folgen dann Zwietracht, Aergerniß

*) C. R. I, p. 658 (Mai 1524).

und Gotteslästerung, und werden etliche verursacht, alle bürgerliche Ordnung, Gesetze und gute Sitten desto geringer zu achten.

Dieweil nun die Ceremonien allein darum sind erfunden, daß das gemeine unverstanden Volk gewohne in die Kirchen zu gehen und das Evangelion und was zu der Seligkeit gehört, zu hören und zu Herzen zu fassen, denn das Gesetz ist ein Zuchtmeister, wie Paulus sagt, so sollen wir des gemeinen Volks Schwachheit nachgeben und solche Ceremonien gedulden, dieweil ihrer das Volk dermaßen gewohnt ist. — —

Hierum bedäucht mich gut, daß man in den Ceremonien nichts mehr ändert; was abgethan wäre, daß man das also ließ bleiben, was noch stünde, daß man das auch ließ stehen. Denn so du in der Beschneidung bist berufen, so zeuch keine Vorhaut, sagt Paulus, wie oben gemeldt, und wollte Gott, daß dies überall in der christlichen Kirchen würde gehalten. Jetzt aber dieweil ein jeder eine besondere Weise vornimmt, und einem jeden sein Gesang am besten gefällt, erheben sich Zwietracht und wird die Liebe verletzt. Das gehört aber den Predigern zu, daß einer dem andern nachgebe und ihm aus Liebe weiche, sofern es nicht wider den Glauben ist." *)

Die Augsburgische Konfession und die Apologie beurtheilen die Ceremonien in erster Linie vom Standpunkte des Protestes gegen die falsche Werthschätzung derselben in der römischen Kirche. Doch ist der durchschlagende Gedanke die Behauptung, daß die Ceremonien nur eine menschliche, nicht eine göttliche Autorität in Anspruch zu nehmen haben, und daß eben deshalb eine Veränderung derselben zulässig, eine Gleichheit in ihrer Gestaltung nicht nothwendig sei. Sie gehören dem veränderlichen, nicht dem bleibenden Elemente des kirchlichen Lebens an. Ihre Beobachtung ist demgemäß nicht eine unbedingte Nothwendigkeit. Nur die Forderung der schonenden Liebe, welche jedes Aergerniß zu vermeiden sucht, hat hier zu entscheiden. Damit erhebt Melanthon zugleich Protest gegen das Stabilitätsprinzip Roms, welches eine Fortbildung der Kultusformen, wie überhaupt eine Umwandlung der äußeren Erscheinung der Kirche in die engsten Schranken gefesselt hält. In demselben Interesse, einer falschen Werthschätzung der

*) C. R. I, p. 718 sq. (Januar 1525).

Ceremonien entgegenzutreten, bekämpfen diese Bekenntnißschriften aber auch ebenso entschieden den Mißbrauch, welcher in ihnen ein Sühnemittel sieht, von ihnen Sündenvergebung erwartet. Sie bestreiten dem Kultus den Werth des verdienstlichen opus operatum. Die Augsburgische Konfession erklärt im Art. VII: „— ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est, ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas", und erläuternd im Art. XV: „De ritibus ecclesiasticis docent, quod ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt, et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia. De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tamquam talis cultus ad salutem necessarius sit. Admonentur etiam, quod traditiones humanae institutae ad placandum deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis adversentur evangelio et doctrinae fidei."

Und noch deutlicher spricht sich dieser Artikel in der Fassung der Variata aus: „De ritibus ecclesiasticis, qui sunt humana autoritate instituti, docent ritus illos servandos esse, qui sine peccato servari possunt et ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia conducunt ut certae feriae, certae cantiones piae et alii similes ritus. Sed de hoc ipso genere docent, non esse onerandas conscientias superstitiosis opinionibus, hoc est, non est sentiendum, ordinationes illas humanas esse justitiam coram deo aut mereri remissionem peccatorum aut cultus necessarios esse ad justitiam evangelii, sed sentiendum est, quod sint res adiaphorae, quae extra casum scandali omitti possint, sed illi peccant, qui cum scandalo eas violant, ut qui suarum ecclesiarum tranquillitatem temere perturbant."

Und in vollkommener Uebereinstimmung damit bezeugt die Apologie (II): „Traditiones veteres factas in ecclesia utilitatis et tranquillitatis causa libenter servamus easque interpretamur *πρὸς τὸ εὐφημότερον* exclusa opinione, quae sentit, quod justificent." *)

---

*) C. R. XXVI, p. 276—7. 280. 360; XXVII, p. 579.

Einer sehr eingehenden Untersuchung unterwerfen die Loci in dem zweiten Redaktionsstadium (1535—41) die Ceremonien. Sie unterscheiden drei Arten derselben; die erste widerspricht ausdrücklich dem Worte Gottes und muß deshalb beseitigt werden; die zweite bezieht sich auf Ordnungen, welche an sich in religiöser und sittlicher Hinsicht gleichgiltig sind; hier fragt es sich nun, welcher Absicht diese an sich adiaphorischen Handlungen dienen sollen. Ist sie eine politische, so sind sie zulässig. Wollen sie nicht die Sündenvergebung vermitteln, nicht als ein Vollzug der Gerechtigkeit, nicht als eine von Gott geforderte Leistung der ihm schuldigen Ehrerbietung erscheinen, sondern nur das Interesse der Ordnung wahrnehmen und das Volk zum evangelischen Bewußtsein erziehen, so sind sie zu billigen und zu bewahren. Die dritte Art von Ceremonien ist ebenfalls an sich adiaphorisch, aber sie ist der Anlaß zu unfrommen und verderblichen Vorstellungen geworden; in diesem Fall ist es die Aufgabe, diese letzteren zu beseitigen, die Ceremonien selbst aber aufrecht zu erhalten, denn da nun doch einmal ohne Ceremonien überhaupt das kirchliche Leben nicht bestehen kann, ist es vorzuziehen, die einmal vorhandenen zu bewahren. Damit soll aber keineswegs ausgeschlossen sein, daß hier und da unnütze Ceremonien aufgegeben werden dürfen, soweit es ohne Aergerniß geschehen kann. Es ist das zulässig, schon um ein thatsächliches Zeugniß von dem Recht der christlichen Freiheit gegenüber den Ceremonien abzulegen.

Vocamus traditiones humanas non edicta magistratuum civilium, sed ceremonias in ecclesia institutas ab hominibus, non mandatas expresso verbo dei. Harum tria sunt genera. Primum est earum, quae praecipiunt aliquid fieri aperte contra mandata dei; ut sunt traditiones de abusu missarum vel impiis cultibus sanctorum. — — — Secundum genus est traditionum de rebus sua natura adiaphoris, ut de feriis, jejuniis, vestitu. In his considerandi sunt fines; si enim finis est politicus, licitae sunt. Ut cum feriae instituuntur aut servantur, non quod ipsum opus mereatur remissionem peccatorum aut sit justitia et cultus, id est, cujus finis proximus sit, quod

*) C. R. XXI, p. 510—4.

deus requirat id opus tamquam honorem et non propter alias causas; sed finis esse debet proximus, ordinis causa, ut populus sciat, quo tempore convenire debeat ad audiendum ac discendum evangelium et ad usum sacramentorum. Cum jejunia praescribuntur, non quod ipsum opus mereatur remissionem peccatorum, aut sit sua natura cultus, sed ut tali ceremonia insigniatur dies, aut ut populus sobrius magis aptus sit ad precandum et ad audiendum ac meditandum evangelium. Cum certae cantiones ordinantur in templis, ne existat confusio indigna ecclesiis. Tales ordinationes hoc politico fine possunt episcopi seu pastores condere; quia Paulus praecipit (1 Cor. 11, 14). in ecclesia omnia geri ordine et decenter. Et sic ipse ordinat lectiones apud Corinthios; item de velandis mulieribus. Et tali paedagogia in mundo opus est, ut populus discat in ritibus pictas historias et assuefiat, ut reverenter tractet sacra. Ut enim caeteris legibus in hac vita corporali opus est, ita et ceremoniis opus est. Nam ceremoniae naturaliter etiam pars quaedam sunt disciplinae seu legis. Quare qui omnes traditiones ecclesiasticas aboleri volunt, cum ipsa natura hominum belligerantur, quae non potest regi sine ceremoniis. In oeconomia necesse est, patrem familias constituere tempora precandi, discendi etc. Sic in schola. Sic publice in ecclesia opus est talibus ordinationibus. Et in hanc sententiam inquit Paulus: Lex est paedagogus, et quidem addit, in Christum. Hoc non est leve praeconium, quo testatur ceremonias magnam utilitatem habere, videlicet, quia juventutem et vulgus docent et assuefaciunt ad cognoscendum evangelium, per quod Christus est efficax. — Tertium genus est traditionum, in quibus res adiaphorae praecipiuntur, sed cum impiis aut perniciosis opinionibus. — — Necesse est autem abjicere malas opiniones; ipsi vero mores rerum indifferentium retineri possunt, et earum usum moderari charitas debet. Deinde cum aliquibus ceremoniis ac ritibus propter bonum ordinem opus sit, commodius est retinere usitatos, qui nihil habent impietatis. Nam mutatio praesertim non necessaria multorum animos offendit. Satius est autem conciliare et alere mutuam benevolentiam in ecclesia. Sed non sunt damnandi, qui aliquos

inutiles ritus abjiciunt, praesertim exempli causa. Sicut et Paulus exempli causa noluit Titum circumcidi. Porro necesse est in ecclesia, retineri hanc doctrinam de libertate: quod traditiones neque sint justitia coram deo neque sit peccatum, eas omittere extra casum scandali.

Diese konservative Haltung Melanthons gegenüber den bestehenden Ceremonien war gewiß zu einem großen, vielleicht zum größten Theile durch pädagogische Interessen bedingt, aber sie wurzelte doch auch in irenischen Bestrebungen, in dem Wunsche, soviel als möglich das Band mit der katholischen Kirche zu bewahren. War nun aber eine Aussicht vorhanden, daß in dieser selbst eine Kultusreform sich vollziehe, so mußten viele Bedenken schwinden, die Melanthon in Bezug auf Veränderungen auf diesem Gebiete hegte. So hat er denn während der Verhandlungen in Regensburg 1541 dem Kaiser auf dessen Wunsch eine Denkschrift de abusibus ecclesiarum emendandis eingereicht, in welcher er keineswegs die Bewahrung des Bestehenden, soweit irgend möglich, befürwortete, sondern dasselbe vielmehr einer Sichtung unterzogen wissen wollte, welche den Maßstab des Würdevollen anzulegen habe. Was der kirchlichen Würde entspreche, solle bleiben; was ihr widerspreche, fallen.

Et quia ceremoniae invitare homines et adsuefacere debent, tum vero etiam signa sunt, ad admonendos et docendos rudes utilia, curandum est, per eos, qui praesunt, ut ceremoniae utiles, et quae aliquid gravitatis habent, retineantur, et absurdae ac indignae gravitate ecclesiae aboleantur. — Harum rerum emendatio bonis et prudentibus gubernatoribus in qualibet dioecesi commendetur. *)

---

## § 45.

### 1548—1552.

Einen neuen Anlaß, den Begriff und Werth der Ceremonien zu erörtern, gaben die Verhandlungen, welche das Augsburger Interim hervorrief.

*) C. R. IV, p. 543.

Wir leiten die Darstellung derselben mit einer Characteristik des berüchtigten Briefs ein, den Melanthon am 28. April 1548 an Carlowitz schrieb.

Wir halten jeden Versuch vergeblich, den Schatten zu beseitigen, den dieser Brief *) auf Melanthons Character wirft. Es fällt schwer, auch nur die Möglichkeit dieses Briefes zu begreifen. Es sind weniger die einzelnen Aeußerungen, die anstößig sind, als der Ton, welcher in ihnen durchklingt, als die Stimmung, welche sie eingegeben hat. Was zwischen den Zeilen steht, ist schlimmer, als das, was gesagt wird. Es war gewiß richtig, und wir haben selbst darauf hingewiesen, daß die Stellung Melanthons zu Luther häufig für ersteren sehr peinlich gewesen war, und daß er ein Recht hatte, sie servitutem paene deformem zu nennen. Kaum objectiv zu rechtfertigen dagegen war es, daß er Luther eine φιλονεικία non exigua vorwarf! Aber wie pharisäisch klingt es, wenn wenige Zeilen darauf das gewiß unzweifelhaft unanfechtbare Selbstbekenntniß folgt: non sum natura φιλόνεικος. Wie kleinlich erscheint diese Gereiztheit nach dem Tode des großen Mannes! Und ständen diese Aeußerungen über Luther hier neben andern, die seinen Werth zur Geltung brächten, aber solche fehlen völlig. Melanthon sagt sich fast von Luther und seinem Werke los, er hat an seiner Entstehung keinen Antheil gehabt, non movi has controversias; das war geschichtlich richtig, aber es war unwürdig, es hier hervorzuheben; er ist in die Bewegung eben nur hineingerathen, incidi in motas, er hat hier ein trübes Gemisch vorgefunden, da ihr Urheber, also Luther, materias quasdam horridiores eingemischt hatte, und er hat es zu klären gesucht. Er hat die absurdas opiniones beseitigt und gemildert und sich darauf beschränkt, alia vera et necessaria festzuhalten. Er hat durch die Visitationen im konservativen Interesse gewirkt und überhaupt für die Einheit der Kirche gearbeitet. Er stellt sich damit ein Lob aus, das ihm gewiß niemand beschränken durfte, aber es macht einen üblen Eindruck, daß er dies Lob sich allein vindizirt. Einigen Anspruch darauf hatten doch wohl auch Luther und seine anderen Gehilfen, aber sie finden hier keine Erwähnung. Und wie kühl

*) C. R. VI, p. 879—85.

spricht er über die Motive, die ihn zu der evangelischen Partei geführt haben und mit ihr verbinden! Er hält die Ordnung ihrer Kirchen für rectius et his regionibus nunc quidem convenientius. Aber selbst diese Anerkennung spricht er nicht aus, ohne von neuem zu versichern, daß die Reformen nicht auf seinen, sondern auf anderer Rath geschaffen seien, und ohne zu bekennen, daß ihm manches darin nicht gefallen habe. Was ihn zu den Protestanten zieht, das ist das studium quaerendae veritatis, welches er bei ihnen findet. Und auch die Erklärung: Et deinceps quoque tranquillitati harum ecclesiarum libenter serviturus sum, kann uns nicht volle Sympathie für den Schreiber des Briefes erwecken, denn er redet von den evangelischen Gemeinden wie von fremden, denen er seine Dienste zur Verfügung stellt. Endlich freilich wird die Stimme des Herzens hörbar, und er bezeugt den ingens dolor, den ihm der Gedanke erregt, es möchte eine neue Lehre eingeführt, über die Protestanten eine Verfolgung verhängt werden und eine neue Spaltung in den evangelischen Gemeinden hervorgebracht, sei doch nichts so leicht einer Erschütterung ausgesetzt, als die zarte Pflanze der Frömmigkeit. Die Kritik, die er nun an das liber Augustanus anlegt, ist sehr bescheiden. Er erkennt den Bischöfen und dem Papst die Autorität zu, welche in demselben ihnen gewährt wird. Man meine nicht, das könne Melanthon nicht verübelt werden, da er ja schon in den Schmalkaldischen Artikeln dem Papst eine Superiorität bewilligt habe. Es besteht hier aber ein großer Unterschied, früher hatte er nur jure humano dem Papste eine höchste kirchenregimentliche Dignität zugestehen wollen, jetzt giebt er seine Zustimmung zu der entgegengesetzten Auffassung. Denn das Augsburger Buch leitet die päpstliche Hoheit von der Prärogative des Petrus ab, es erklärt ausdrücklich: „Wer nun den Stuhl Petri inne hat als oberster Bischof, der soll mit dem Recht, damit es Petrus von Christo empfangen, da er sprach: Weide meine Schafe, die ganze Kirche regieren und verwalten — — und diese vollkommene Gewalt hat Christus Petro und seinen Nachkommen dermaßen gegeben, daß er doch den andern Bischöfen das Theil ihrer Fürsorge, so er ihnen befohlen, damit nicht benommen." *) Das

*) Bieck, Das dreifache Interim, S. 300—1.

hieß denn doch deutlich genug, nicht jure humano, sondern jure divino das Papstthum begründen, und Melanthon stimmte ohne Bedenken bei. Auch die Ceremonien, welche das Buch vorschreibt, will er annehmen, er macht keine Auswahl, sie erregen ihm keine Bedenken, ja er will sie gern, libenter, annehmen. Er beruft sich sogar darauf, daß er singulari voluptate alle Ceremonien beobachtet habe. Es regt sich allerdings mitunter das protestantische Bewußtsein in Melanthon, er erklärt, zur invocatio mortuorum seine Zustimmung nicht geben zu können; er bekennt, daß er mancherlei Zugeständnisse mache und manches verschweige, im Interesse des Friedens und der Volkspädagogie — ne invocatio in rudioribus turbetur —, aber daß es auch für seine Mäßigung eine Grenze gebe — modus est quidam hujus rei —; er ist bereit, wenn alle Zugeständnisse vergeblich seien, auch das Martyrium für die Wahrheit anzutreten, und dennoch löst er von neuem seine Theilnahme an der Reformation von der Thätigkeit der andern Führer des Protestantismus ab und bittet für sich Verzeihung, er habe ja diesen Streit nicht erregt, habe ohne Muthwillen die Wahrheit gesucht, habe durch seine Erläuterungen Licht über viele werthvolle Angelegenheiten verbreitet, er sei endlich nicht zu den Berathungen des Kriegs hinzugezogen worden, sondern habe vielmehr mit Bedauern dem Ausbruch desselben entgegengesehen und von dieser Stimmung kein Hehl gemacht.

Es ist schwer, wir sagen noch einmal, diesen Brief auch nur zu begreifen; es war eine schwache, sehr schwache Stunde gewesen, in der Melanthon ihn geschrieben hatte. Die Furcht vor neuen, tiefgreifenden Erschütterungen; der Wunsch, bei dem drohenden Schiffbruch des Protestantismus für sich eine stille Gelehrtenexistenz zu retten; die nervöse Gereiztheit endlich, die allmählich während der vielen Kämpfe mit dem genuinen Lutherthum sich seiner bemächtigt hatte, lassen wenigstens etwas uns in die Stimmung hineinblicken, aus welcher der Brief geflossen ist. Es ist eine harte Anklage, die Melanthon im Briefe gegen sich selbst erhebt: Fortassis natura sum ingenio servili; wir wagen sie in dieser Schwere ihm nicht nachzusprechen, aber das läßt sich ohne Bedenken sagen, seine kirchliche Stellung wurde durch politische Situationen sehr beeinflußt, und seine Widerstandskraft gegenüber

den Trägern der politischen Macht war nicht groß. Und dadurch wurde seine Wahrhaftigkeit und Lauterkeit nicht wenig geschädigt. Eine solche Schädigung hatte dieser Brief im Gefolge. Melanthon besaß den Muth, für diesen Brief einzutreten. Es sei uns gestattet, diese Selbstrechtfertigung unverkürzt mitzutheilen. Sie findet sich im Brief an Dietrich von Malzan vom 13. November 1549 *): „In fine affirmo, me veritatem antelaturum esse vitae meae. Quid requirunt amplius a me illi Aristarchi nostri, qui tam acerbe de illa epistola judicant. Et fortasse quid significet φιλόνεικος, non considerant. Non est crimen, sed πάθος, usitatum heroicis naturis, quod nominatum (nominatim?) Pericli, Lysandro, Agesilao tribuunt scriptores. Et omnino erant in Luthero heroici impetus. Nec mirum est, nos, quorum naturae sunt segniores, interdum mirari illam vehementiam.“ Durch dies Interpretationskunststück, das doch wohl sein unbestochenes philologisches Gewissen nicht gebilligt hätte, suchte er einen schwarzen Punkt des Briefes zu beseitigen, die andern ignorirte er.

Indeß gelang es Melanthon sehr schnell, eine richtigere Stellung in den Verhandlungen wiederzugewinnen. Er sah sehr bald, daß alle Zugeständnisse vergeblich seien; daß von den Protestanten große Opfer gefordert wurden, während die katholische Partei jedes Entgegenkommen verweigerte; daß die Hoffnung, die er gehegt hatte, eine allgemeine Reformation der Kirche stehe bevor, unbegründet sei; und so gab er denn am 29. April, einen Tag nach dem an Carlowitz gerichteten Briefe, ein Gutachten ab, in welchem er erklärte: „Dieweil die Bischöfe selbst keine Mittel und keine Reformation leiden wollen, und die Uneinigkeit nicht aufgehoben wird, so lasse man die Sachen, die man nicht besser machet, also hängen oder lindere diesem Theil das Interim also, daß es nicht Verfolgung unter uns selbst anrichte. Man siehet öffentlich, daß vergebens ist mit den Verfolgern Vergleichung zu machen, und so man gleich daran flicken will, so ist es ein Friede wie zwischen Wölfen und Schafen. — — Ich sage aber für meine Person, daß wir rechte nöthige Ursach haben, ihre falsche Lehre

*) C. R. VII, p. 462.

und Mißbräuche zu meiden. Denn dies ist Gottes ewiger und unwandelbarer Befehl: fliehet Abgötterei. Item, so jemand eine andere Lehre predigt, spricht St. Paulus, denn ich gepredigt habe, so sollt ihr ihn als verbannt halten. Und sind von Anfang der Welt für und für solche Streit in der Kirchen gewesen, daß unrechte Gottesdienst durch etliche gestraft sind. Und obwohl harte Verfolgung daraus kommen ist, so wissen doch alle verständige Christen, wie sie sich darin halten sollen." *) Sein Vertrauen auf den endlichen Sieg des Protestantismus wuchs, der Glaube faßte feste Wurzeln in seiner Seele: quod est ex deo, non dissolvetur, etiam si duriter concutitur **).

Am 15. Mai legte Kaiser Karl V. dem Reichstag das Augsburger Buch zur Nachachtung für die Protestanten vor, die Katholiken sollten nicht an dasselbe gebunden sein. Trotz des Einspruchs protestantischer Stände wurde es Reichsgesetz. Kurfürst Moritz verlangte ein neues Gutachten von seinen Theologen, das Melanthon in ihrem Namen verfaßte. Es wurde am 16. Juni niedergeschrieben, aber erst am 27. Juni abgesandt. Dasselbe sprach sich sehr entschieden gegen das Interim aus und machte nur geringe Konzessionen. Es sonderte allerdings ein Gebiet mittler Dinge aus, ohne aber alle Ceremonien unter diesen Gesichtspunkt zu stellen: „wo man in solchen mittlen Dingen etwas bedenken wird, mit gutem Rath derjenigen, die die Kirchen regieren sollen, das zu mehrer Gleichheit und guter Zucht dienlich, wollen wir gern helfen Einigkeit und gute Zucht erhalten. Denn wir wollen von denselben Mitteldingen nichts zanken, soviel den äußerlichen Brauch belanget. Also auch irret uns nicht, man esse Fleisch oder Fische. Gleichwohl muß man die Lehr vom Unterschied rechter Gottesdienst und solchen mitteln unnöthigen Dingen nicht verlöschen lassen. — — Und ist Gottes Wille, daß man jedermann von rechten Gottesdiensten treulich unterweise." ***) Und diesen Standpunkt hielt er auch in trübster Stimmung fest. An Anlässen zu einer solchen fehlte es nicht. Besonders war es

*) C. R. VI, p. 889.

**) l. c., p. 893 (1. Mai).

***) l. c., p. 939—40.

der Spätsommer 1548, in welchem sie sich seiner bemächtigte. Verjagte Prediger hatten ihn auf dem Weg in die Verbannung besucht, und ihr und der von ihnen verlassenen evangelischen Gemeinden Bild hatte sich tief in seine Seele gesenkt. So klagte er am 12. September dem Fürsten Georg von Anhalt: „Adsunt nobiscum duo concionatores Augustani pulsi ex Augusta. Alii Angliam petunt: hi de Dania cogitant. Ita semper sunt usitata ecclesiae exilia, ut de primo exilio primorum parentum et de exilio filii dei expetamus aeternam patriam." Und unter solchen Eindrücken schrieb er am selben Tage an die Ansbachische Geistlichkeit: „Si in hac tristi perturbatione praecipuus finis est consiliorum nostrorum, ut non deserantur ecclesiae nostrae nec prorsus opprimatur vox verae doctrinae, censeo tolerandam esse quandam servitutem, si absit impietas."*)

Er sieht fortgesetzt in der Annahme des Interims eine servitus und urtheilt sehr scharf über manche Bestandtheile desselben; so bezeichnet er die Fastenordnung in einem Brief an den Fürsten Georg von Anhalt als Abgeschmacktheit**). Aber er sah diese servitus für ein geringeres Uebel an als die Verwaisung der evangelischen Gemeinden. Einen tiefen Blick in die Stimmung Melanthons in dieser Zeit läßt uns die Promotionsrede thun, die er am 8. November hielt. Ihr Thema bilden die kirchlichen Zustände der Gegenwart, der Entwicklungsgang der Kirche und der Reformator der Kirche, Luther***). Ihr Grundton ist: Luther

---

*) C. R. VII, p. 140. Die articuli Francici, auf welche Melanthon hier Bezug nimmt, enthalten die Zugeständnisse der fränkischen Geistlichen und Räthe gegenüber dem Interim, aus welchen die agendarische Ordnung des sogenannten Auktariums hervorgegangen ist. Vgl. W. Löhe, Erinnerungen aus der Reformationsgeschichte von Franken (Nürnberg 1847), S. 150 f.

**) l. c., p. 186 (29. Oktober 1548): „ineptias de abstinentia carnium".

***) l. c. XI, p. 783 sqq. Schmidt (l. c., p. 504—5) läßt diese Rede am 10. November, als an Luthers Geburtstage, gehalten sein, wohl bewogen durch den Anfang der Rede: „Cum ante biduum in die natali Lutheri de argumento orationis deliberarem." Aber von einem verflossenen biduum konnte Melanthon auch reden, wenn noch zwei Tage fehlten, und die Bezeichnung in die natali Lutheri wäre überflüssig, wenn die jetzt gehaltene Rede auch auf Luthers Geburtstag gefallen wäre. Die Rede ist am Grabe

fehlt uns, und ich kann ihn nicht ersetzen. Der schmalkaldische Krieg wäre durch ihn vielleicht verhindert worden, das Interim hätte sein Wort leicht zurückgehalten. Daß er fehlt, das ist die Quelle alles Unheils, denn niemand besitzt sein Urtheil, seine Autorität, niemand kann warnen, wie er es vermochte (nunc, cum aliis judicium aliis autoritas desit nec sit monitor unus par illi). Aber die wahre Lehre, die Luther an das Licht gebracht und der Kirche übergeben hat, muß als sein depositum treu bewahrt werden. Er ist es ja gewesen, welcher die lux evangelii wieder angezündet hat. Und wie erscheint nun Melanthon das Interim? Als ein Vorwand, die reine Lehre zu fälschen, als eine Zauberei (γοητεία). Es beseitigt die gröbsten Mißbräuche, die zu vertheidigen es nicht wagen kann, aber es hält die Grundanschauungen fest, aus denen sie hervorgegangen sind, und aus denen sie wieder entstehen müssen. Indem er auf diese trübe Gegenwart den Blick lenkt, tritt von neuem das Bild Luthers vor seine Seele, des interpres Paulinae doctrinae planior quam quisquam alius. — Das war die Ehrenerklärung, die Melanthon nach dem ein halbes Jahr vorher in dem Briefe an Carlowitz gegen ihn gerichteten Angriff Luther schuldete. Diese Rede war der Akt der Sühne.

Am 16. November fand der Konvent in Zelle statt, auf welchem sich die Theologen der Aufgabe zu unterziehen hatten, die Agende von 1539 mit Rücksicht auf das Interim zu modificiren. Sie thaten es, ohne irgendwie dem protestantischen Bewußtsein zu nahe zu treten. Und wie sehr sie auch jetzt davon entfernt waren, das ganze Gebiet des äußeren Gottesdienstes unter die Kategorie der Adiaphora zu stellen, bewiesen sie in der Erklärung an die kurfürstlichen Räthe vom 18. November. Sie beriefen sich darauf, „daß wir uns zu allen mittlen Dingen erboten haben, die wir haben bedenken können, als in Festen, Gesang, Kleidung, Lection, Speis und viel dergleichen, welche zu zierlicher Gleichheit dienen", aber sie bezeugen zugleich, „daß wir — unrechte Lehre und öffentliche abgöttische Ceremonien nicht annehmen, wissen

---

Luthers, also in der akademischen Zwecken dienenden Schloßkirche gehalten worden (ad cujus tumulum haec oratio habetur).

die Herren sebst, daß solches Gottes Gebot ist*). So hatten sie auch schon in Torgau es bestimmt ausgesprochen: „das Adiaphoron ist uns göttlicher Lehr nicht zuwider, das wollten wir auch halten" **). Und auch noch auf dem Leipziger Konvent urtheilten sie über die liturgischen Bestimmungen, welche im sogenannten Leipziger Interim enthalten waren: „Und ist die wahrhaftige Kirche zu allen Zeiten in servitute, obgleich eine Zeit etwas gnädiger ist als die andere. Darum sollen wir uns in diese und andere Last schicken lernen. Und sind Annehmung dieser Mittelding allein eine äußerliche leibliche servitus." ***)

Ja, selbst nachdem das Leipziger Interim zu Stande gekommen war, hielten die Wittenberger Theologen an dieser Unterscheidung fest; in der Antwort an die Berliner Geistlichen vom 11. Januar 1549 erklären sie ausdrücklich: „Nec consecrationes oleorum aut salis inter adiaphora recensemus." †) Zu den parvae res, von denen er sagt, mihi nunquam placuit rixari, rechnet er Kleidung, Speise und similes nugas ††). Er theilt die Ceremonien in drei Arten; die einen sind in der That Adiaphora, und er trägt kein Bedenken, sie einzuführen, die andern sind lästig, aber ihre Zurückweisung schädigt die Kirche in dieser Zeit auf das höchste, und er fordert deshalb auf sie zu beobachten, sie legen freilich eine servitus auf, aber er bittet: „ostendamus modestiam et tolerantiam nostram in servitute"; es giebt endlich Ceremonien, welche das evangelische Bewußtsein zerstören, impii cultus, und von ihnen bekennt er: „nullos recepi impios cultus". Er fragt: „cogita, uter male faciat, an ille durus et horridus, qui ut retineat laudem constantiae, mavult ecclesiam deserere quam vestem mutare; an vero hic patientior servitutis, qui ut prosit ecclesiae, sustinet onera quamvis ingrata, sed sine impietate, ut interea maneat ecclesia in rebus principalibus in eodem statu et non tollatur ministerium evangelii et non turbetur invocatio in populo." Er sieht in der servitus, welcher er sich unter-

*) C. R. VII, p. 210.

**) l. c., p. 174 (18. oder 19. Oktober).

***) l. c., p. 258 (22. Dezember).

†) l. c., p. 300.

††) l. c., p. 318. An Hardenberg (25. Januar 1549).

wirft, ein Mittel, ne amittant ecclesiae vocem verae doctrinae nec onerentur viciosis cultibus *). Er ist der festen Ueberzeugung, daß sich unter den angenommenen Ceremonien wohl ritus inepti, aber nicht impii finden, und deshalb glaubt er mit gutem Gewissen zur Unterwerfung rathen zu dürfen: „Haec sapienter feramus, ne deserantur ecclesiae propter ineptos ritus, si modo absit impietas.“ **)

Diese Grundsätze von neuem zu vertheidigen, wurde er durch die von Flacius angeregte Anfrage der Hamburger Geistlichkeit veranlaßt. Sie richteten an die Wittenberger Theologen die Bitte, ihnen ihr Urtheil über die Adiaphora mitzutheilen, da die Vertheidiger des Interims sich auf ihre Autorität beriefen. Existimant multi, vos inclinare ad illorum judicia, qui existimant satius esse servitutem in adiaphoris ferre, quam deserere ecclesias suas propter res tam leves, quod existimetis, hac servitute ab aulis imposita ecclesias bene institutas posse conservari, quae si semel desererentur, venirent in potestatem papae prorsusque vastarentur. Diese Ansicht stütze sich auf die Hoffnung, daß die Höfe die reliquiae ecclesiae schützen und vertheidigen würden. Aber diese Hoffnungen seien arundinei baculi. Es komme daher darauf an, den Begriff und die Grenzen der Adiaphora bestimmt zu bezeichnen, und sie bäten die Wittenberger Theologen, dieser Aufgabe sich zu unterziehen. Doch wollten sie ihre eigne Ansicht nicht zurückhalten. Sie sähen in den Adiaphoris observationes illas, quas deus neque praecipit (praecepit?) neque prohibuit, sed liberas permisit ecclesiae ad aedificationem sui ipsius, pro locorum, temporum, et personarum conditione et commoditate. Und daraus folget für sie: „Ad adiaphororum catalogum ea non possunt vere referri, quae aedificationi ecclesiae, decoro, ordini, honestati ac disciplinae non serviunt, libertatem Christianam obruunt, superstitionem alunt, cum verbo dei pugnant, sacramentorum mysteria verumque dei cultum obscurant confusionem

---

*) C. R. VII, p. 324—6. An die Geistlichen zu Frankfurt a. M. (29. Januar 1549).

**) l c., p. 328. An den Pastor Siegfried in Brandenburg (3. Februar 1549).

et impedimenta veri divini cultus secum trahunt, ecclesiam dehonestant, religionem Christi in Antichristi superstitionem pervertunt nervique sunt papisticae superstitionis et abusus." Derartige Ceremonien erschienen ihnen nur als vanae, frivolae et ineptae lusoriae occupationes in templis, gefährlich auch insofern, als das Volk sie von den wahren Adiaphoris nicht unterscheiden, daher auch diese geringschätzen und so überhaupt den Gottesdienst mißachten werde. Sieht man nun aber, welche Ceremonien sie verworfen wissen wollen, so ist es offenbar, daß sie die engen Grenzen nicht kannten, in welchen sich die im Leipziger Interim gemachten Konzessionen bewegten. Die Angriffe, welche gegen die Männer gerichtet werden, die zur Nachgiebigkeit riethen, konnten die Wittenberger Theologen nicht treffen. Was die Hamburger Geistlichkeit als unerträglich bezeichnete, hatten auch sie nicht angenommen. Melanthon konnte mit vollem Rechte antworten: „eduntur apud nos et libri iidem, qui ante bellum editi sunt, nec ritus alii sunt in ecclesiis nostris, quam quos vidistis"; er konnte mit gutem Grund erklären, daß sie keineswegs das ganze Gebiet der Kultusformen mit dem Begriff der Adiaphora bezeichneten: „vocamus adiaphora non magicas consecrationes, non statuarum adorationes, non circumgestationes panis aut similia, quae aperte damnantur voce nostra et scriptis, imo ne ineptias quidem, ut excubias ad sepulcrum — alia multa sunt adiaphora, quae et antiquissima ecclesia instituit et ad concinnum ordinem et ad docendos seu commonefaciendos rudiores conducunt, ut ordo festorum, lectionum, publici congressus, examen et absolutio ante sumtionem sacramenti, ritus aliquis publicae poenitentiae, examen in confirmatione, publica ordinatio ad ministerium evangelicum, publicae desponsationes et precationes in nuptiis, honesti comitatus aut etiam conciones in funeribus." Und er bleibt sich auch darin treu, daß er die liturgischen Neuerungen, die gewährt waren, quorundam ineptorum rituum instauratio, eine nova servitus nennt, die getragen werden müsse, als ein Geschick, in das sich die Kirche zu finden habe, da ein gewisses Maß der servitus von ihrer irdischen Entwicklung unabtrennbar sei: „semper autem aliqua est ecclesiae servitus, alibi mitior alibi durior". Kann er doch sich und seinen Ge-

sinnungsgenossen das Zeugniß geben: „neque nos impias ceremonias recipi volumus“*).

Der Brief der Hamburger Geistlichkeit war nur die Einleitung zu einer anhaltenden und heftigen Polemik, welche von den protestantischen Intransigenten gegen Melanthon eröffnet wurde. Ihr Führer war Flacius. Noch vor dem Abschluß des Leipziger Interims hatte er gegen Melanthon seine Meinung, es sollten keine Zugeständnisse gemacht werden, mehrfach energisch bezeugt. Nachdem es zum Leipziger Interim gekommen war, sprach er sich über dasselbe mit großer Schärfe und Bitterkeit aus. Es geschah dies zuerst in der unter dem Pseudonym Carolus Azarias Gotsburgensis herausgegebenen Schrift: „Wider den schnöden Teufel, der sich jetzt abermals in einen Engel des Lichts verkleidet hat, das ist wider das neue Interim. 1549.“ Soweit diese Schrift in das Materielle der durch das Leipziger Interim veranlaßten liturgischen Veränderungen eingeht, können wir hier nicht auf sie Rücksicht nehmen; sie interessirt uns jetzt nur insofern, als sie die allgemeinen Grundsätze, welche Melanthons Verhalten in dieser Angelegenheit geleitet hatten, einer Kritik unterwirft. Bezeichnend für dieselbe ist schon der erste Vorwurf: „Die papistischen Irrthümer werden gar kein Mal mit ausgedrückten Worten darinnen verworfen, welches nicht anders anzusehen ist, denn als ein Widerrufen und Verläugnen christlicher Lehre.“**) Es werden dann die einzelnen Bestimmungen des Interims berührt und überall die ungünstigsten Interpretationen angewandt, alles Zweifelhafte wird in malam partem gedeutet und auch das Harmloseste verdächtigt. Man kann sich daher nicht wundern, daß die Urheber des Leipziger Interims mit Judas, der den Herrn verräth, mit Petrus, der ihn verläugnet, und den andern Jüngern, die von ihm fliehen, verglichen, und daß sie als Männer bezeichnet werden, die entweder Christum öffentlich nicht bekennen oder auch christliche Kirchen mit Sophisterei und betrüglicher Gleisnerei blenden und irr machen, die daher hier zeitlich und dort immer und ewiglich vor Gott und

*) C. R. VII, p. 367—86. (Beide Briefe sind vom 16. April 1549 datirt.)

**) B.

vor der ganzen Versammlung aller heiligen Engel und Christgläubigen Schmach und Schand leiden werden", denen „alles gleich Adiaphora ist, man bete Gott an oder den Teufel". Ja als ihr Vater wird der Teufel genannt *).

Hatte diese Schrift es noch vermieden, die Gegner namentlich anzugreifen, so deutlich sie auch auf dieselben mit Fingern gewiesen, und so verletzend sie dieselben characterisirt hatte — der Brief des Flacius an Melanthon vom 8. Juni 1549 legte sich diesen Zwang, diese Zurückhaltung nicht mehr auf. Flacius weiß, daß man ihn als einen Beweis seiner Undankbarkeit ansehen werde, aber er tröstet sich damit, daß er ja auch, wenn ihm im Walde Räuber begegnet wären, seine Freunde vor ihnen hätte warnen müssen, selbst wenn sich unter jenen sein Vater oder Bruder befunden hätte. Der Ton des Briefes erinnert an die ernste Strafrede eines zürnenden Vaters an seinen früher wohlgesinnten, jetzt aber auf böse Wege gerathenen Sohn, den sie zur Reue und Besserung führen will.

Am 23. Juli 1549 veröffentlichte Flacius eine neue Streitschrift: „Apologia ad scholam Vitebergensem", deren Inhalt uns aber wenig interessirt, da sie weder auf das Leipziger Interim noch auf den Begriff der Adiaphora näher eingeht, sondern sich auf dem Gebiet des Persönlichen bewegt, bald das eigne Vorgehen motivirend und den Vorwurf der Undankbarkeit ablehnend, bald das Verfahren der Gegner sowohl als unchristlich und unevangelisch, wie als feige und wirkungslos bezeichnend. Einen andern Geist athmet der Brief, den Antonius Corvinus am 25. September an Melanthon richtete **). Schon die Ueberschrift: „Clarissimo, doctissimo et humanissimo viro, Philippo Melanthoni, domino praeceptori et fratri longe omnium carissimo suo", bezeichnet den Ton, den er anschlagen will. Corvin wendet sich als Vertreter vieler Geistlicher des Herzogthums Lüneburg an Melanthon mit der Bitte, sich gegen die ungünstigen Gerüchte zu vertheidigen, die über ihn cirkulirten. Man sage, er habe ein neues Interim angenommen, das in Bezug auf die Ceremonien sich wenig von den

*) C 2.
**) Bindseil, Epistolae, judicia etc., p. 293—9.

Irrthümern des früheren unterscheide. Schriftlichen Dokumenten dieser Nachgiebigkeit hätten sie keinen Glauben geschenkt; aber jetzt sei ihnen zuverlässige Nachricht zugekommen, daß die von Luther in Chursachsen festgesetzten kirchlichen Ordnungen geändert und zwei Geistliche, die Widerspruch erhoben *), in das Gefängniß geworfen seien. Dennoch wollten sie nicht eher über die Wittenberger Theologen ein Urtheil fällen, als bis sie ihre Rechtfertigung gehört hätten. Eine solche sei schon lange erwartet worden, denn es habe sich das Gerücht verbreitet, sie hätten sowohl zur Wiederherstellung papistischer Gebräuche, wenn auch nicht in Wittenberg selbst, so doch anderswo, als auch zum Verbot der Kanzel-Polemik gegen Papst und Bischöfe ihre Zustimmung gegeben. Wie betrübend seien die inneren Kämpfe unter den Säulen der Kirche, sie brächten mehr Schaden, als je äußere Verfolgungen es vermocht hätten. Jetzt fordere man von den Wittenberger Theologen eine klare und bestimmte Erklärung über die Adiaphora, bei der man sich beruhigen könne. Denn die Antwort, die Melanthon an die Hamburger Geistlichkeit gegeben, sei zu kurz und auch nicht bestimmt genug. Eine solche Erklärung, zumal wenn sie aus der Schrift geschöpft worden, werde für sie keinen geringeren Werth haben, als für die Alten ein Beschluß des Zeus.

Der Brief erinnert sehr an den Brief der Hamburger. Unter der Form der Bitte um Belehrung wird beide Male Melanthon ernstlich ermahnt, der Auffassung des Briefschreibers Folge zu leisten. Nur ist der Ton Corvins herzlicher; es ist die Stimme einer warmen und innigen Freundschaft, die wir hören. Sie wird ergreifend, wenn sie schließlich den Freund beschwört: „O, mi Philippe, o, inquam, Philippe noster, redi per immortalem Christum ad pristinum candorem, ad pristinam synceritatem, ad pristinam constantiam."

Am 1. Oktober antwortete Melanthon auf die Angriffe des Flacius. Die Erwiederung war kurz, ging auch wenig auf das Sachliche ein, sie war vielmehr eine Klage über das persönliche Verhalten des Gegners. Besonders hatte es ihn, und gewiß mit

*) Gabriel Zwilling, Pfarrer, und Michael Schulz, Diakonus in Torgau.

Recht, verletzt, daß Flacius sich auf vertrauliche Aeußerungen, die er im engsten Kreise gethan, berufen hatte. Diese Mittheilungen waren ein Mißbrauch der Freundschaft und außerdem von geringem Werth. Denn im vertraulichen Gespräch wird nicht jedes Wort auf die Goldwage gelegt, und der zufälligen Stimmung ist ein freier Spielraum gegeben, zumal bei sanguinischen Naturen, wie Melanthon es war. Er hatte in der That Grund zu der Klage: „Quod toties profert obiter dicta in familiaribus colloquiis, immo et somnia recitat, ostendit, qua fide amicitiae et familiaritatis jura colat. Saepe in dolore familiares querelae liberiores sunt, saepe disputandi causa ego ipse vehementius sententiam, quam amplector, oppugno non ludens, sed discendi causa, ut aliorum cogitationibus erudiar. Postremo natura mea multis nota est, non adpeto laudem torvitatis, sed mediocris est comitas, qua jocor interdum etiam in doloribus. Talia dicta postea calumniose spargere, ut iste facit, βλακικὸν est, non officiosum, ut nihil dicam asperius.“ *)

Die Entgegnung, welche Flacius im Oktober 1549 diesem Briefe zu Theil werden ließ, bewegt sich wesentlich auf dem persönlichen Gebiet, sie hebt die Schwächen im Character Melanthons hervor, bezieht sich wieder auf gelegentliche vertrauliche Aeußerungen desselben, verwendet geschickt den Brief an Carlowitz, zeichnet auf diesem dunkeln Hintergrunde das Lichtbild Luthers und giebt durch verletzende Vergleichungen den Character Melanthons der Verachtung preis. Ja in der Schlußapostrophe: „O deus venter, quam tu longe regnas et late potenter“, deutet er in nicht mißverständlicher Weise an, daß auch Motive niedrigster Art das Verhalten Melanthons bestimmen **).

Und doch konnte an der Reinheit derselben nicht gezweifelt werden. Deutlich liegen sie zu Tage in seinen Briefen. Man lese das Schreiben an König Christian III. von Dänemark vom 14. Juli 1549, man höre die Klage ***): „Wegen des Interims sind zu Schwaben und Rheinstrom so viel Priester und christlicher

---

*) C. R. VII, p. 481.

**) Flacius, Omnia latina scripta, Q. 2.

***) C. R. VII, p. 437.

Prediger verjaget, daß nun etliche tausend Kirchen ganz wüst stehen, ohne Prediger, ohne christliche Versammlungen, und ohne Sakrament, auch an vielen Orten ohne Taufe, und wird eine heidnische Barbarei. Gott wolle solch groß Elend gnädiglich um seiner Ehre willen wenden!"

Auf die vielen und heftigen Angriffe, die von Flacius und seinen Gesinnungsgenossen gegen sein Verhalten gerichtet wurden, antwortete Melanthon in einem Schreiben an die Gemeinden der Mark *). Er unterscheidet hier zuerst zwischen einem Rathe, der den im Glauben starken, und einer Anweisung, welche den Schwachen gelte. Von jenem sagt er: „Nihil hic praescribam fortibus, qui etiam levi occasione confessionem illustrem suo periculo edere volunt." Diesen dagegen habe er allerdings den Rath gegeben, gewisse adiaphorische Bräuche anzunehmen. Auf diesem Gebiete sei eine Nachgiebigkeit zulässig, das Martyrium nicht nothwendig. Letzteres müsse nur eintreten, wenn das Bekenntniß der Wahrheit es verlange: „non solum docti et fortes, sed etiam populus anteferre debet veritatis confessionem vitae et paci in rebus veris, quarum cognitio omnibus necessaria est: ut cum praecipitur de corruptelis doctrinae recipiendis aut de manifesto abusu missarum aut de invocatione mortuorum". Er sieht aber auch in manchen Ceremonien, die gefordert wurden, pias, elegantes ceremonias, welche die reformatorische Bewegung leider beseitigt habe: „dolemus, in multis locis etiam utiles ceremonias ut absolutionis et cantionum abolitas esse". Sage man nun, diese Nachgiebigkeit ermuthige die Gegner, so antworte er, daß die constantia confessionis in rebus necessariis diesen Vorwurf entkräfte. Da diese Unterwerfung dem Zwecke diene, das Evangelium zu bewahren, so sei sie ehrenvoller, als ein Widerstand, welcher die Verwaisung der Gemeinden zum Erfolg habe. Es sei ein größeres Aergerniß, wenn das Volk das Urtheil fällen könne, nos propter parvas res pertinacia nostra attrahere bella, als wenn wir den Gegnern Gelegenheit zur Verleumdung gäben. Wer könne daran zweifeln, daß es besser sei,

*) Zuerst veröffentlicht in C. Schlüsselburg, Catalogi haereticorum (Frankfurt 1599), Lib. XIII, p. 616—23, neuerdings von Bindseil, Epistolae etc., p. 300—4. 1549.

im Interesse des Schutzes der Gemeinden und der Bewahrung des evangelischen Bekenntnisses in ihrer Mitte onera quamvis ingrata, sed sine impietate auf sich zu nehmen, als die Gemeinden zu verlassen, um das Lob der Standhaftigkeit zu erwerben.

Aber Melanthon sah auch in der gegenwärtigen servitus eine gerechte Strafe. Hier wird es uns schwer, ihm zu folgen. Er erhebt Anklagen gegen die Kirche der Reformation, die in der That unbegründet waren. Es klingt hier die Sprache Melanthons an den Ton an, den wir in jenem berüchtigten Brief an Carlowitz hatten hören müssen. Worauf bezieht sich der Vorwurf: „Praetextu libertatis nos abusi sumus omnes. Fatendum est, non vulgarem petulantiam multorum fuisse in conturbanda doctrina: nec populus tantum, sed etiam gubernatores et seniores nimium neglexerunt exercitia temperantiae utilia invocationi. Magna fuit in discendo, in inquisitione et explicatione veritatis negligentia: nemo curavit inspici ecclesias et rudiores pastores erudiri. Multi doctores affectibus suis nimium indulserunt: aliqui etiam intempestive miscuerunt causam ecclesiae et alia negotia."

Wer sind denn die multi, deren non vulgaris petulantia in conturbanda doctrina er beklagt, wer hat sich denn die magna negligentia in discendo, in inquisitione et explicatione veritatis zu Schulden kommen lassen? Und was sollte Angesichts der Visitationen, die in den Kirchen der Reformation stattgefunden hatten, der Superintendenturen, die in vielen protestantischen Territorien schon längst eingerichtet waren, des seit zehn Jahren in Wittenberg bestehenden Konsistoriums der Vorwurf bedeuten: nemo curavit inspici ecclesias et rudiores pastores erudiri? er war in dieser Gestalt gegenstandslos. Diese Lamentationen Melanthons waren Verdächtigungen des reformatorischen Werks, die aus einer Verstimmung über die Angriffe der Gegner, die sich als genuine Protestanten ihm gegenüber gebärdeten, hervorgegangen waren; sie ruhten nicht auf objectiver Basis, sondern bildeten nur Symptome einer subjectiven Gereiztheit, welche in diesen Kämpfen sich öfter Melanthons bemächtigte und ihn dann zu Aeußerungen verleitete, die ihn kompromittiren mußten.

Am Schluß dieses Gutachtens vertheidigt Melanthon sein

Verhalten durch das Vorbild des Apostels Paulus. Seine Gegner hatten sich auf dasselbe in ihrem Interesse berufen und ihm besonders das Wort: „Wenn ich aber das, so ich zerbrochen habe, wiederum baue, so mache ich mich selbst zu einem Uebertreter" (Gal. 2, 18) entgegengehalten. Aber Melanthon erinnert daran, daß die von Paulus so entschieden zurückgewiesene restitutio einen Rückfall in den Geist des Gesetzes des Alten Bundes in sich geschlossen habe, eine Veränderung des genus doctrinae gewesen sei. Gegenwärtig handle es sich aber um Veränderungen, bei denen die puritas doctrinae gewahrt bleibe. Ja er trägt kein Bedenken, anzudeuten, daß er in manchen der vom Interim eingeführten Riten eine restitutio aliorum rituum meliorum erblicke *). Offenbar denkt er hiebei an die kurz vorher erwähnte Wiederherstellung der an manchen Orten beseitigten Privatabsolution. Doch bleibt ihm der durch das Interim geschaffene Gesammtzustand der evangelischen Kirche allerdings eine servitus.

Am 1. Dezember 1549 veröffentlichte Flacius die umfangreiche und eingehende Schrift „De veris et falsis adiaphoris". Schon im ersten Theil, welcher die vera adiaphora zum Gegenstand hat, ist eigentlich die Angelegenheit entschieden, es bedarf nur noch der Anwendung auf die konkreten Verhältnisse. Die Bestimmung des allgemeinen Begriffs der Adiaphora, die hier entwickelt wird, läßt über die Beantwortung der schwebenden Frage keinen Zweifel übrig. Wenn erklärt wird, es sei unerlaubt, bestehende, der kirchlichen Erbauung dienende Anordnungen durch Ein-

*) Der hier in Betracht kommende Satz lautet: „Nec restitutio aliorum rituum meliorum praevaricatio est, cum doctrinae puritas retinetur." Die Verbindung von praevaricatio mit meliorum, die grammatisch sich am meisten empfiehlt, wird durch den Zusammenhang ausgeschlossen, 1) da das Wort Pauli, auf welches hier Bezug genommen wird, den Begriff praevaricatio ohne nähere Bestimmung enthält — es lautet: „si quae destruxi ea restituo, praevaricator fio" —; 2) da Melanthon vorher die Abschaffung der Privatabsolution an manchen Orten beklagt und im Anschluß daran zu dem Bekenntniß aufgefordert hatte: „Fateamur nos homines esse et potuisse quaedam temere et circumspecte dicere et facere; talia, si quae sunt, non gravatim emendemus." Darauf folgt der in Frage stehende Satz.

richtungen, welche weniger der Erbauung dienen, zu ersetzen *), wenn es als tyrannische Willkür bezeichnet wird, irgendeine, wenn auch an sich nicht zu mißbilligende Ceremonie ohne oder wohl gar wider den Willen der Kirche einzuführen **), wenn es endlich in den Begriff der Adiaphora aufgenommen wird, daß sie nicht wirklichen oder möglichen Mißbräuchen Vorschub leisten ***), so war damit schon ein vernichtendes Urtheil über die Konzessionen der Wittenberger Theologen gefällt. So lautet denn auch das Thema des zweiten Theils: „De praesentibus commenticiis adiaphoris", oder wie Flacius sie in der weitern Ausführung nennt: „De pseudadiaphoris". Er motivirt dies Urtheil durch die im ersten Theil begründeten Prinzipien. Die gegenwärtigen sogenannten Adiaphora sind der Kirche durch ihre Gegner aufgezwungen, nicht aus freier Entschließung gewählt. Deshalb verdienen sie nicht den Namen Adiaphora, sondern müssen vielmehr impia Antichristi et Antiochi mandata heißen. Und welche Beweggründe leiten die Urheber der neuen Adiaphora? Etwa aufrichtige an das Wort Gottes gebundene Frömmigkeit? Keineswegs, es ist die Furcht, weltliche Friedensliebe, menschliche Weisheit, der sie gehorchen. Sie wollen zweien Herren dienen, manche unter ihnen hoffen ja sogar auf den Lohn von Geschenken und Auszeichnungen, sie wollen die evangelischen Gemeinden unter das päpstliche Joch zurückführen. Diese Absicht legt er — und hier offenbar verleumdend — den Wittenbergern unter †). Die gegenwärtigen Adiaphora sind aber auch deshalb unzulässig, weil sie unfrommen Zwecken gedient haben und eben deshalb beseitigt sind.

---

*) Flacius, Omnia latina scripta 1550, X 3: „Ea — cum semel pie constituta sunt et rectae aedificationi serviunt, non licet temere in alia minus aedificantia etiam extra casum scandali commutare."

**) l. c. X 4: „Peccant igitur gravissime omnes ii, sive episcopi sunt sive alii homines, qui sine consensu ecclesiae vel etiam contra consensum tyrannica quadam licentia aliquid in ecclesia Christi instituere audent, etiamsi non sit impium."

***) l. c. Y 5: „Ne serviant abusibus praesentibus aut brevi secuturis."

†) l. c. Y 8: „Demum multorum ea est voluntas, ut per istas mutationes velint facere inclinationem ad omnes abusus pontificios, quod ipsimet theologi fatentur in epistola ad Hamburgenses."

Ist so bewiesen, daß es sich hier um wahre Adiaphora nicht handle, daß die wiederhergestellten Riten nicht in den Umfang jenes Begriffs fallen, so wird ihre Verwerflichkeit auch durch die Wirkungen, die sie hervorbringen, erhärtet. Denn sie beunruhigen und verwirren die Gemeinden, sie entbehren der Würde, und wo sie eine solche beweisen, ist sie gehaltlos, dem Hofe und dem Theater, nicht der Kirche angemessen, und die Zucht, welche sie wieder einführen wollen, ist ohne Werth. Die papistische Disziplin hat nur Heuchelei hervorgebracht. Die evangelische Kirche hat eine viel strengere Zucht geübt. Und besonders sind ihre Geistlichen gegen Zuchtlosigkeit geschützt durch ihre Armuth, welche ihnen die Mittel zu Ausschweifungen verwehrt; durch die Arbeiten und Mühen, welche das Amt ihnen auferlegt, und welche Zeit und Neigung, den Begierden zu fröhnen, rauben; endlich durch die Ehe: „uxor et liberi, qui — sunt magna tyrannis viro quique etiam ferocem animum mansuefacere possint. Habet profecto conjugium valde multa honestae et sanctae disciplinae exercitia, ut etiam Socrates dicebat, se ab uxore patientiam discere. Videre est ubique etiam in vulgo, quam multo mitior et mansuetior sit conjugatus, quam coelebs." *) Und welche Mittel wahrer Volkspädagogie besitzt die Kirche des Evangeliums in der Predigt, Kinderlehre und Beichte? Die neuen Riten erbauen auch nicht, ersetzen sie doch deutsche Gesänge durch lateinische, welche der Gemeinde unverständlich bleiben. Sie erbauen nicht nur nicht, sie zerstören das christliche Leben, schon insofern, als ihre Fülle und Mannichfaltigkeit das Interesse auf das Aeußere hin- und von dem Innern ablenkt, sodann aber auch durch die Anwendung der lateinischen Sprache nicht bloß auf die Gesänge, sondern auch auf die andern Bestandtheile der Liturgie. Diese Riten sind ferner eine Vernichtung der christlichen Freiheit, sie leisten dem Rückfall in das Papstthum Vorschub, schwächen den Widerstand des Protestantismus ihm gegenüber, indem sie Spaltungen unter seinen Gliedern hervorbringen. Sie haben endlich viele Diener des Evangeliums in die Verbannung getrieben. Sie werden aber auch die Gemeinden der

---

*) Aa.

Kirche entfremden, denn diese werden aus Abneigung gegen die papistischen Ceremonien dem Gottesdienst überhaupt fern bleiben. Und welches Aergerniß geben die Adiaphoristen den Gemeinden, ihr Glaube wird ermatten, wenn sie die Führer die Flucht ergreifen sehen, mit ihrer Autorität werden sie die eigne Schwäche und Freiheit decken und entschuldigen. Ja noch mehr, diese Riten entehren die Kirche Christi, die Braut Christi und so Christum selbst. Wird sie doch bekleidet mit den Hüllen, welche die babylonische Hure trägt, und dem Antichrist und seinen Bischöfen unterworfen. Und die Trauer, in welche die Christen versetzt sind, die Glieder Christi, trifft sie nicht auch Christus selbst? Ach! und die Lehrer, welche für Christus ein standhaftes Bekenntniß ablegen sollten, schweigen, ja noch mehr, sie verläugnen ihn. Die eigentlichen Motive der Adiaphoristen sind die Furcht und die Klugheit, sie wähnen, nur das von ihnen befolgte und empfohlene Verhalten könne den Feind fern halten, aber sie übersehen, daß auch schwächere Staaten, obwohl sie das Zeichen des Thieres nicht angenommen haben, dennoch unversehrt geblieben sind. Die drohendsten Wolken hat oft ein schwacher Windstoß vertrieben und so die kleine Heerde Christi gerettet. Und wenn sie nur wenigstens Garantien besäßen, daß ihre Konzessionen nicht vergeblich seien; aber sie sind nicht vorhanden. Ja die Gegner werden vielmehr aus der Nachgiebigkeit und Schwäche der Protestanten den Muth gewinnen, immer neue Ansprüche zu erheben, immer neue Lasten aufzulegen. Nur wo sie kräftigen Widerstand finden, mäßigen sie sich. Luther haben sie geehrt und gefürchtet, uns verachten und treten sie mit Füßen. Die Adiaphoristen mögen sich auch nicht auf Paulus berufen, der allen alles geworden sei, denn seine Zugeständnisse waren an andere Bedingungen geknüpft. Den Schwachen gegenüber hat er auf die Rechte seiner Freiheit verzichtet, aber den Trotzigen hat er sie nicht geopfert. Und sind die Gegner des Evangeliums Schwache oder nicht vielmehr Trotzige?

Wir haben eingehend über diese Schrift des Flacius berichtet, weil wir in ihr ein Zeughaus sehen können, in welchem alle Waffen der Intransigenten, alle Argumente, welche ihnen für den Kampf gegen die Adiaphoristen zur Verfügung standen, gesammelt sind. Wir haben die meisten aufgezählt und uns nur Sparsam-

keit in der Mittheilung der maßlosen Invectiven aufgelegt, welche den Rahmen aller Beweisführungen bilden. Melanthon hat nie in so ausführlicher Darstellung sein Verhalten motivirt und gerechtfertigt, und er konnte es auch nicht. Flacius holte aus der Waffenkammer der heiligen Schrift immer neue Angriffsmittel hervor; die leuchtenden Vorbilder der Männer Gottes, die, weder nach rechts, noch nach links schauend, ohne Klügeln der Richtschnur des göttlichen Wortes folgten, waren seine Führer, die Ermahnungen und Warnungen des Herrn, auf ihn allein und nicht auf Menschen zu vertrauen, seine Feldzeichen, und die göttlichen Verheißungen seine Verbündeten. Flacius erschien als der Vertreter des Glaubens, als der lautere Jünger des göttlichen Worts, frei von Menschenfurcht und Menschenklugheit. In immer neuer Weise ließ er seine mutherfüllten, trotzigen Kriegstöne erschallen! Und Melanthon? Er war auf die spärlichen Worte der heiligen Schrift gewiesen, welche Vorsicht und Besonnenheit, Schlangenklugheit in Zurückhaltung und Schweigen lehren und auf Wege weisen, welche den, der sie betritt, leicht des Lorbeers des religiösen Heroismus berauben und seinen Character verdächtigen. In Flacius und Melanthon bekämpften sich der christliche Theologe und der christliche Staatsmann; der Theologe, der, ohne Rücksicht auf die Folgen seines Verhaltens, abstrakt der Wegweisung eines Schriftworts sich anvertraut, und der kirchenpolitische Diplomat, der im vollen Bewußtsein der Wirkungen seines Thuns den schmalen Grenzweg zu finden sucht, der zwischen dem Bekenntniß und der Verläugnung der Wahrheit hindurchführt. Flacius stand unbeweglich auf dem Boden religiöser Prinzipien, ein Vertreter der Losung: „Fiat justitia, pereat mundus“, ein rücksichtsloser Vertreter des Worts: „Obsta principiis“, der den meißnischen Geistlichen rathen konnte, lieber das Amt niederzulegen, als das weiße Chorhemd anzulegen *); Melanthon dagegen

*) Responsio M. Nic. Galli et M. Flacii Illyrici ad quorundam Misnensium concionatorum literas de quaestione: An potius cedere quam lineam restem induere debeant: „Quale, obsecro, est vel istud ipsum diaboli versutissimum inventum de alba veste? cui si resistitur, parvae rei repugnari videtur — — sin vero cedunt, faciunt initium et aditum ma-

trug kein Bedenken, sich auf den Weg der Kompromisse zu begeben, um, wenn auch auf Kosten liturgischer Integrität, die Heilswahrheit für das evangelische Volk Deutschlands zu retten.

Man würde aber Melanthon Unrecht thun, wenn man meinte, er würde bei noch ungünstigerer Lage der Verhältnisse immer weiter die Grenzen für die Konzessionen an den Katholizismus ausgedehnt und schließlich den Protestantismus völlig an Rom verrathen haben. Zu solchen Verdächtigungen hat er weder durch sein Verhalten noch durch seine Aeußerungen Grund gegeben. Einen Beweis dafür liefert sein Urtheil über die Prager Artikel*). „Spero, te tuo judicio et fidei tuae robore", schreibt er an den Dekan der Gemeinde in Saaz, Jacobus Camenicenus, „execrari articulos Pragae propositos, cum manifesta idola stabiliri praecipiant. Nam multi articuli nulla prorsus disputatione indigent, ut de invocatione mortuorum, de adoratione panis in circumgestatione, de applicatione missae pro vivis et mortuis. Non obscura (obscurum?) est mediocriter institutis, quid rebus tantis sentiendum et faciendum sit. Nolim propter leves causas fieri disputationes et deseri ecclesias. Sed illi manifesti errores nullo modo recipi possunt. Meminerimus igitur oraculi divini: fugite idola, et oremus filium dei, ut ipse opem ferat ecclesiae suae, cum crescunt pericula." **)

---

joribus mutationibus, populus enim assuefit mutationibus et spectandis istis, quae antea est detestatus." (Der Text hat detestatur, einen offenbaren Druckfehler.) C. Schlüsselburg l. c. p. 641.

*) Die zwölf Prager Artikel sollten die Grundlage bilden, die Utraquisten für die römische Kirche zu gewinnen. Sie enthalten unter anderen die Lehre von der Transsubstantiation und dem Meßopfer. Sie wurden 1549 von König Ferdinand den utraquistischen Geistlichen und dann dem Landtag vorgelegt. In Folge des Widerspruchs des letzteren brach König Ferdinand die Verhandlungen ab. Vgl. Czerwenka, Geschichte der evangel. Kirche in Böhmen II, S. 285 f.

**) C. R. VII, p. 659 (11. September 1550).

## § 46.

1552 — 1560.

Indeß bereitete sich die große politische Veränderung vor, durch welche das Interim beseitigt wurde; und als sie zur vollendeten Thatsache geworden war, hatte sich auch im Geiste Melanthons ein tiefgreifender Umschwung vollzogen. Noch am 6. Januar 1552 schrieb er an Joh. Pistorius: „Scio duriter quosdam contendere, nullos ritus adiaphoros restituendos esse. Et aliquid in commutatione incommodi est et scandali: et ego tum magis velim hominum infirmitati me attemperare. Tolero servitutem in adiaphoris, ne populus amittat vocem evangelii. Sed falsa dogmata et impios cultus nec recipiam nec approbabo. Magnus fuit abusus libertatis, ideo nunc dura servitute premimur, quam sapienter ferre discamus." *) Er stand also jetzt noch auf demselben Standpunkt, den er die letzten Jahre hindurch behauptet hatte. Und wenige Monate darauf, im Frühjahr, erklärte er im Examen ordinandorum nicht nur: „Die weltliche Obrigkeit soll aber nicht einen Götzen aufrichten, wie Nebukadnezar und eigne Lehre von Gott oder Interim, oder Gottesdienst außer Gottes Wort erdichten. Denn damit greifet sie viel zu weit, außer ihrem Befehl", — er hat auch den Muth, die Forderung auszusprechen: „Darum sollen wir jetzt auch Bekenntniß thun, nicht die päpstlichen Irrthümer, Interim, Wiedertäuferei annehmen, sondern in reiner göttlicher Lehre des Evangelii bleiben." **)

Es wäre ja an sich wohl möglich, diese Aeußerungen Melanthons so zu interpretiren, daß er hier nur an das Augsburgische, nicht an das von ihm ja immer sehr davon unterschiedene Leipziger Interim gedacht habe; und man könnte sich darauf berufen, daß Melanthon damals keineswegs sehr hoffnungsvoll und zuversichtlich die politische Situation angesehen habe. Doch scheint uns eine solche Auffassung durch den Tenor dieser Aeußerungen, durch die Unbedingtheit des Urtheils ausgeschlossen; hatte Melanthon ja

*) Bindseil l. c., p. 327.

**) C. R. XXIII, CVIII, LXXXX, XCI.

doch selbst die Abhängigkeit des Leipziger Interims von den politischen Verhältnissen, in deren Folge das Augsburgische Interim entstanden war, nie geläugnet und jenes immer als eine servitus bezeichnet. Wir werden daher wohl in diesen Erklärungen eine Frucht der veränderten politischen Lage erkennen müssen, die, wenn sie auch noch unsicher war, wenigstens augenblicklich eine Befreiung von dem lästigen Druck der kirchlichen Bestrebungen des Kaisers brachte. Stand doch Melanthons Landesherr dem Kaiser gegenüber und kämpfte für die Interessen des Protestantismus.

Und dieser schnelle Wechsel des Urtheils darf uns bei Melanthon nicht befremden. Sein sanguinisches Naturell verführte ihn häufig, über prinzipielle Fragen nicht nach objectiven Gesichtspunkten, sondern nach den Eindrücken zu urtheilen, welche die augenblickliche Situation in ihm hervorgebracht hatte. Es hat gewiß wenig hervorragende Männer gegeben, in deren Ideenkreisen, allerdings immer innerhalb gewisser Schranken, sich der Wechsel der ihn berührenden Wirklichkeit so treu abspiegelte, wie wir es bei Melanthon wahrnehmen. Vier Jahre später hören wir sogar aus seinem Munde einen deutlichen Widerruf, eine unzweideutige Mißbilligung des Verhaltens, welches er während der Herrschaft des Interims beobachtet hatte, und vor seinem entschiedensten Gegner Flacius selbst abgelegt: „Fateor — hac in re a me peccatum esse, et a deo veniam peto, quod non procul fugi insidiosas illas deliberationes.“ *) Und im folgenden Jahre, am 22. Januar 1557, nahm er sogar in der Beantwortung der acht Artikel, welche die Vermittler, Ueberzeugungsgenossen des Flacius, aber ohne dessen rabies**), aufgestellt hatten, die Proposition an: „rejiciantur omnes contrarii errores Papistarum, Interimistarum, Anabaptistarum, Sacramentariorum“, nachdem er noch die Verwerfung einiger anderer Irrlehren hinzugefügt hatte. Ja, er unterwarf sich sogar dem sechsten Artikel, in welchem das Prinzip, welches ihn zu den Konzessionen veranlaßt hatte, verurtheilt war: „Tempore persecutionis edatur ingenia confessio et non admittatur servitus

*) C. R. VIII, p. 842 (4. September 1556).

**) Melanthons Urtheil: „Sunt inter eos viri docti et non probantes rabiem Flacii“; C. R. IX, p. 68 (Januar 1557).

pugnans cum libertate christiana." *) In Bezug auf diesen und die vorhergehenden Artikel erklärt er: „Etsi nos praegravant, recipio tamen, quia plagam accipere malo, quam videri deesse concordiae." **) Nur den siebenten Artikel, der von ihm forderte, er solle öffentlich und schriftlich erklären, er stimme in Bezug auf die Adiaphora mit den Kirchen überein, in deren Namen die Vermittler sprächen, lehnte er als unnöthig ab, da seine Ansicht über die Adiaphora ja hinlänglich aus seinen Schriften bekannt sei. Aber diese Zugeständnisse genügten den in Coswig versammelten Flacianern nicht, ihre Leidenschaft kannte kein Maß; konnte der Magdeburger Wigand es doch wagen, die Wittenberger für verhärtete Sünder, peccatores indurati, zu erklären und Melanthon einen bos cubans et suaviter dormiens zu nennen, der nur durch knarrende Thüren und bellende Hunde geweckt werden könne ***). Sie stellten andere Artikel auf, welche allerdings Melanthon eine tiefere Selbsterniedrigung zumutheten. Die zweite Proposition sollte nicht bloß ein rejiciantur, sondern auch ein damnentur enthalten, und Object der Verurtheilung sollten nicht bloß die errores Interimistarum bilden, — man hätte ja doch vielleicht nur an das Augsburgische Interim denken können —, sondern auch die errores Adiaphoristarum et omnium conciliationum ex Interim ortarum. Aber auch dies befriedigte die Flacianer nicht. Melanthon sollte noch schärfer verletzt, er sollte moralisch vernichtet werden. Der siebente Artikel sollte das Leipziger Interim ausdrücklich verdammen. Es wurden den Vermittlern einige mustergiltige Formeln zur Verfügung gestellt, sei es zur Auswahl, sei es als Anleitung, die rechte Tonart zu treffen. Hören wir den Wortlaut des siebenten Artikels: „Damnamus et damnabimus" — die gereizte Stimmung zeigt sich in dieser Verdopplung des Begriffs — Lipsicum Interim seu Lipsicum Beschluß seu conciliationem nostrae religionis cum papistica Lipsiae initio 49 anni factam seu conciliationes omnes in hisce tetris ab anno 48 usque ad 51 cum Papistis factas

---

*) C R. IX, p. 36. 39.

**) l. c., p. 40.

***) l. c., p. 53. 47: „Oportere enim fores crepare et canes latrare, ut bos ille cubans et suaviter dormiens aliquando tandem excitetur."

seu omnes collusiones Evangelicorum doctorum cum Papistis ab anno 48 usque ad 51 factas seu omnes horum temporum adiaphoricas corruptelas. Ex hisce una aliqua formula religatur aut aliqua prorsus idem valens subjiciatur, ut deliberare de eo in timore domini possimus." *)

Die Vermittler aber waren nicht gesonnen, so weit zu gehen; ihr Sprecher, Mörlin, Superintendent von Braunschweig, lehnte die Flacianischen Artikel ab und rieth dringend, bei den von ihnen aufgestellten stehen zu bleiben, das Leipziger Interim solle man nicht besonders erwähnen, da es ja in nicht mißverständlicher Weise schon in ihren Artikeln verworfen sei**). Auch bedürfe es keiner besondern Verurtheilung der Adiaphoristen, da sie mittelbar in ihrer zweiten und sechsten These ausgesprochen sei. Eine namentliche Mißbilligung der adiaphoristischen Akte hätten die Wittenberger Theologen abgelehnt. Es fand nun ein Kompromiß statt, die zweite These, welche die Vermittler aufgestellt und die Wittenberger angenommen hatten, wurde wohl durch die Verwerfung omnium conciliationum ex Interim ortarum vermehrt, die Adiaphoristae dagegen, wie die Flacianer ursprünglich gewollt hatten, wurden nicht erwähnt. Auch die spezielle namentliche Verurtheilung des Leipziger Interims, welche die Flacianer verlangt hatten, unterblieb, die siebente These, wie sie die Vermittler formulirt hatten, wurde wieder hergestellt, nur daß, um die Demüthigung, die Melanthon zugedacht war, ihm fühlbarer zu machen, die Forderung lautete, er solle seine Uebereinstimmung in Bezug auf die Adiaphora mit dem Bekenntniß Saxonicarum ecclesiarum erklären***). Melanthon lehnte diese Forderung von neuem ab, und zwar mit einer Motivirung, die deutlich zeigte, daß er sein und seiner Gesinnungsgenossen Verhalten während des Interims wohl objectiv für unrecht, subjectiv aber für sehr entschuldbar ansehe, und hindurchblicken ließ, daß er in ähnlicher Lage wohl wieder ebenso handeln werde, wie zuvor. Das ist die Stimmung seiner Erklärung: „De septimo articulo antea

*) C. R. IX, p. 54.

**) l. c., p. 56: „Lipsicum porro Interim in articulis positis non obscure comprehendi." p. 57: „Lipsicum Interim, quod cupiant inseri, in ipsa mentione Interim esse comprehensum et quasi incorporatum."

***) l. c., p. 60.

respondi, ex meis scriptis, quid sentiam de adiaphoris, notum esse, nec volo de adiaphoris aliquam novam disputationem movere aut damnare nostros, quorum aliqui mortui sunt, qui retinere eos ritus, quos Lutherus retinuit, maluerunt quam pelli pios pastores et miseras familias et fieri vastitatem in ecclesiis. Nequaquam volo meo aliquo praejudicio honestissimos viros, qui fuerunt in illis deliberationibus, gravari. Hanc igitur partem septimi articuli nequaquam recipio." *) Darin zeigte sich die hartnäckige Unbußfertigkeit Melanthons, über welche seine Gegner so bitter klagten.

Da er diese Erklärung als seine definitive bezeichnete, so war damit der Versöhnungsversuch zwischen den Wittenbergern und den Flacianern beendet, oder vielmehr das Unternehmen der letzteren, Melanthon zu einem moralischen Selbstmord zu bewegen, war gescheitert. Das Mißlingen desselben hielt aber Johann Albrecht, Herzog von Mecklenburg, nicht ab, von neuem den Weg der Verhandlungen zu beschreiten. Die Artikel, die er am 22. Februar als geeignete Basis der Vereinigung übersandte, sind breiter und eingehender als die Thesen, welche Melanthon eben zurückgewiesen hatte. Das Urtheil, welches die Adiaphora betrifft, ist als in sehr gelinden Ausdrücken verfaßt bezeichnet worden **), aber, wie wir meinen, mit Unrecht. Nur dem ersten Eindruck können die früheren knappen Thesen verletzender erscheinen. Die neuen Artikel sind es nicht minder. Während Melanthon immer erklärt hatte, daß die von ihm angenommenen Adiaphora keine ritus impios enthielten, wird hier ausdrücklich gesagt, daß die extrema unctio und die jejunia, die doch zu jenen gehörten, manifeste impia et cum evangelio pugnantia seien, daß daher niemand sie bona conscientia et salva pietate zulassen und billigen könne. Es wird ferner ausdrücklich das Leipziger Interim gemißbilligt. Es werden endlich als Lehrnormen in Bezug auf diesen Gegenstand Schriften Melanthons, vor allem die Loci bezeichnet, so daß Melanthon, wenn er diesem Artikel zugestimmt hätte, sich und sein Verhalten während des Interims öffentlich als einen Widerspruch gegen seine

*) C. R. IX, p. 68.
**) C. Schmidt, Ph. Melanthon, S. 598.

frühere Lehre, als einen Abfall von seinen eignen Prinzipien gebrandmarkt hätte *). Zu solchen Akten der Selbstverläugnung oder vielmehr Selbstwegwerfung konnte er sich aber nicht entschließen. Er empfand die Beleidigung, die in diesen Artikeln lag, auf das schmerzlichste. Er ist befremdet darüber, daß ihm so harte Bedingungen auferlegt werden, obwohl er sich an die ἐπιείκεια des Fürsten gewandt habe. Er bezeichnet die Artikel als derartig, ut me, si — recepero, ipse jugulem, und fügt hinzu: non talibus decretis, sed palam interficiant me. Er bittet schließlich, ut — princeps formam propositam leniat sua ἐπιεικεία, und schickt dem Herzog die Antworten, die er den Vermittlern gegeben, als seine endgiltige Entscheidung **).

Melanthon war nicht mehr geneigt, mit den Gegnern zu verhandeln, wußte er doch, daß es ihnen nur darauf ankam, ihn zu demüthigen; als daher zu Worms im Herbst desselben Jahres ein neuer Einigungsversuch, welcher dem Kolloquium mit den Katholiken vorangehen sollte, ins Werk gesetzt wurde, erklärte er von vornherein: ego video, me peti, vos vultis me premere, velim igitur me abesse ex tota actione, und sprach seinen Entschluß aus, auf die Adiaphora nicht einzugehen. „Das sei wahr, er hätte gerathen, man sollte weichen in Ceremonien, dem Kaiser zu Gefallen, auf daß man die Lehre rein behalte. Solch's wäre nun Heuchelei und Kinderwerk und nicht werth, daß man davon disputiren sollt." ***) Und in der Einigungsformel, die er selbst aufstellte, beschränkte er sich auf die erneuerte Berufung auf die Bekenntnisse, auf den Wunsch, die Gemeinden vor störenden Neuerungen zu bewahren, und auf die Erklärung, das Urtheil über Anschuldigungen, die sich auf diese Angelegenheit bezögen, einer Synode zu überlassen †). Und ein anderer Versuch der Freunde

*) C. R. IX, p. 101—3.

**) l. c., p. 103—5 (27. Februar 1557).

***) l. c., p. 270. Aurifaber an einen Freund (13. September 1557).

†) l. c., p. 372: „De adiaphoris retinemus doctrinam Pauli saepe repetitam et in confessionibus nostris recitatam. Nec tamen velimus ecclesias, quae vocem evangelii sonant et ministerium habent recte ordinatum novis mutationibus turbari. Si qui autem titulo adiaphororum alia crimina comprehendunt, de his relinquimus judicium synodo." (November 1557.)

Melanthons die Einigung herzustellen, wies nur auf eine zukünftige Synode hin und stellte als Streitpunkt gewisse deliberationes ortae ab aulicis, quae plerisque ignotae sunt, dar*).

Melanthon befand sich in Worms in einer sehr günstigen Lage, er verfügte über die Majorität und war keineswegs gesonnen, sich zu demüthigen. Sein Verhalten während des Interims und die Zugeständnisse, die er gemacht hatte, erschienen ihm jetzt durchaus nicht mehr in trübem Lichte. Er vertheidigte den Standpunkt, den er während der Herrschaft des Interims eingenommen hatte. Und in dem Gutachten vom 4. März 1558 über die eventuelle Berufung einer Synode zur Beilegung der obwaltenden Streitigkeiten unter den Protestanten urtheilte er ebenfalls höchst milde, fast anerkennend über seine frühere Auffassung. Ja während er zur Zeit des Interims einige von ihm empfohlene Ceremonien als eine zu tragende servitus bezeichnet hatte, sah er nun in ihnen harmlose Handlungen. Wohl sagte er: „Auch ist Unterschied zu suchen zwischen mittlern Ceremonien, die zu guter Ordnung dienen, und andern, die superstitiones mit sich bringen, als Fleischverbot u. s. w." Aber hernach erklärte er: „Dieses bekenne ich, daß ich den pastoribus in Franken, auch den pastoribus in diesen Landen gerathen hab, daß sie von wegen des Chorrocks und Ordnung der Feste und Gesänge ihre Kirchen nicht verlassen sollten. Und viel, die ihre Kirchen von wegen solcher geringen Sachen verlassen haben, sind in diese Lande kommen und haben solches mit den Unsern gehalten." Es könnte scheinen, als ob Melanthon hier den Thatbestand, der stattgefunden hatte, in ein falsches Licht stelle, da er das im Leipziger Interim enthaltene Fastengebot, also eine nach seinen eignen Worten den Aberglauben begünstigende Bestimmung, ignorire. Indessen wird sich uns später, bei der Interpretation des Leipziger Interims, zeigen, daß die hier von ihm gegebene Darlegung in der That eine zutreffende war. Auch

---

*) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, Bd. I, Beilage Nr. X, S. 29: „Quinto cum certamen de adiaphoris per se non ad doctrinam, sed ad mutationem rituum pertineat et accusentur deliberationes ortae ab aulicis, quae plerisque ignotae sunt, judicamus totam contentionem ad synodum rejiciendam et in ea compositionem summo studio quaerendam esse, quae sit pia et ecclesiae utilis."

die Differenz zwischen ihm und Flacius formulirte er richtig: „Daß aber Illyricus und sein Anhang dieses also schärfen, man solle den Papisten zu Gefallen nichts annehmen, ob es gleich an ihm selbst ein Mitteldìng ist, ist auch hart geschärft. Denn so die Bischöfe christliche Lehr annehmen wollten und begehrten Gleichheit in etlichen mittlen Ceremonien, ist solche Gleichheit nicht zu verdammen." Und nur insofern bewahrte er den Standpunkt, den er gleich nach Beseitigung des Interims eingenommen hatte, als er auch noch jetzt die Erklärung abgab: „so ein Synodus wird, nach gebührlichem Verhöre, das Urtheil des Synodi anzunehmen, es thue mir sanft oder unsanft" *). Und daß dies letztere in der That seine Meinung war; daß er sich nicht weigerte, auch einen öffentlichen Tadel, wenn er maßvoll ausgesprochen war, zu ertragen, das hatte er früher bewiesen, und bewies er jetzt, indem er keinen Anstoß an dem mißbilligenden Urtheil nahm, das der Frankfurter Rezeß vom 18. März 1557, freilich ohne ihn zu nennen, über sein Verhalten während des Interims abgegeben hatte, obwohl es über die Erklärung, die von ihm selbst in dem eben berührten Votum niedergelegt war, in nicht unbeträchtlichem Maße hinausging. Sagte doch der Frankfurter Rezeß ausdrücklich: „Da aber die rechte christliche Lehre des heiligen Evangeliums verunreiniget oder verfolgt würde, da sind nicht allein die mittelmäßigen, sondern auch andern Ceremonien schädlich und nachträglich, wie Paulus sagt: den Unreinen ist alles unrein" **), und verurtheilte so thatsächlich, was Melanthon während des Interims gelehrt hatte. Melanthon hatte diesen Artikel auch nicht verfaßt, wie er selbst ausdrücklich dem Rath zu Nürnberg erklärte ***), und, fügen wir hinzu, er war auch nicht mit demselben zufrieden; sagt er doch an demselben Ort: „Vom vierten Artikel können wir wohl achten, daß Illyricus und sein Anhang damit nicht zufrieden sein werden. Gleichwohl ist noth, diese Lehre und diesen Verstand für und für zu erhalten, daß menschliche Gebote in

*) C. R. IX, p. 476 (4. März 1558) de synodo Evangelicorum.

**) l. c., p. 501.

***) l. c., p. 550 (14. Mai): „Der vierte Artikel von mittlern Ceremonien sind nicht meine Worte, und ist ohne Zweifel diesen, so davon streiten, allzu kurz."

Ceremonien die Gewissen nicht also binden, daß man Unterlassung derselbigen oder Aenderung Sünde sein achten solle. Und ist in unsern Schriften, auch in der Konfession davon nothdürftiger Unterricht geschehen. Daß aber Illyricus disputirt, man soll, den Verfolgern zu gefallen, nichts annehmen, wie einer gesagt hätte, er wolle lieber einen Todschlag begehen, denn einen Chorrock anziehen, das ist sehr hart, und stehet zu jedes Verantwortung, was wir gewilligt oder nicht gewilligt haben." *)

Wie wenig die Gegenpartei durch diese Zugeständnisse befriedigt war, zeigte sich bald. Unter den Beurtheilungen des Rezesses heben wir die von Weimar und Jena, als den Mittelpunkten der Opposition gegen die Wittenberger, ausgehenden hervor. Das Bedenken, das Herzog Johann Friedrich Ende Juni 1558 von seinen Theologen aufstellen ließ, bekämpft in leidenschaftlicher Erregung, mit maßlosem Eifer Melanthon und seine Gesinnungsgenossen. Sie werden als Männer bezeichnet, die greulich mit dem Antichrist zu Rom gebuhlt haben und solche schwere Sünde nicht erkennen, viel weniger das gegebene Aergerniß vollkommlich, wie sie nach Gottes Wort zu thun schuldig, wiederum aufheben und abschaffen. Der neue Adiaphorismus wird eine greuliche Heuchelei mit der babylonischen Bestie und ihren Gliedern genannt, eine gewisse Anleitung, Förderung und Zubereitung zu dem ganzen Papstthum und epikurischen Leben **). Von solchem Standpunkt aus mußte ihnen natürlich das Urtheil des Frankfurter Rezesses als viel zu milde, als eine unannehmbare Verläugnung der Wahrheit erscheinen. Melanthons Antwort vom 24. September schlug einen sehr maßvollen Ton an, der nur selten der Sprache des Unwillens Raum gab. Er berief sich darauf, daß er keineswegs, wie ihm vorgeworfen werde, das ganze Gebiet der Ceremonien als adiaphorisch bezeichnet habe. Die Anbetung des umgetragenen Sakraments und der Bilder, diese und dergleichen Abgötterei, habe er nie als Adiaphora angesehen. Als Inhalt seiner Zugeständnisse erklärt er, daß er etlichen gerathen habe, wegen des Chorrocks nicht das Amt niederzulegen. Das Interesse der Einträchtigkeit

*) C. R. IX, p. 552—3.

**) Heppe a. a. O., Bd. I, Beilage Nr. XXVIII, S. 94—6.

fordere, daß man in etlichen Mittelbingen mit einander Geduld habe *).

Indeß stand ein ernstlicherer Angriff gegen Melanthon und die Wittenberger bevor. Im Anfang des Jahres 1559 erschien das Konfutationsbuch. Es bezeichnete das Verhalten der Wittenberger während des Interims als foedam collusionem, als impias consultationes cum manifestis hostibus, als philosophicum et politicum commentum, quo simul et deo et tyrannis fucum facere voluerunt et re vera veritatem abnegarunt, und suchte das Urtheil eingehend zu begründen. Es erinnert daher zuerst an die Prinzipien, die früher maßgebend gewesen seien, keine Annäherung an die Gegenpartei im Kultus zuzulassen, bevor nicht eine Einigung mit derselben in der Lehre und der Verwaltung der Sakramente stattgefunden habe, und auch an sich adiaphorische Handlungen nicht mehr als solche anzusehen, sobald ihre Begehung oder Unterlassung einen Bekenntnißakt in sich schließe, sondern dann vielmehr jedem Schein einer Verdunklung der Wahrheit und eines Verrathes an der Freiheit entgegenzutreten. Man habe ferner in der Wiederaufnahme papistischer Ceremonien ein Aergerniß gesehen, das die Schwachen zur Mißachtung des früheren reineren Kultus, als nicht göttlichen Ursprungs, zu verführen geeignet sei. Zugleich sei man sich dessen bewußt gewesen, daß die letzte Absicht Roms auf die Vernichtung der reinen evangelischen Lehre gerichtet sei, welche durch die Fälschung der Ceremonien nur vorbereitet werden solle. Diese Grundsätze seien mit dem Erscheinen des Interims umgestürzt worden. Unter dem Vorwande der Eintracht und Mäßigung, dem Hinweis auf drohende Gefahren, unter Berufung auf zahlreiche und gewichtige Autoritäten, im scheinbaren Interesse für Ordnung und Würde, habe man zu Zugeständnissen ermahnt. Das sei aber für diese Vermittler characteristisch gewesen — klagt die Konfutatio —, daß sie nicht, wie man sonst immer gethan, sich auf die heilige Schrift gestützt hätten. Das hindert aber nicht, daß wenige Seiten darauf denselben Männern daraus ein Vorwurf gemacht wird, daß sie sogar mit falsch angewandten Zeugnissen der heiligen Schrift ihre Vorschläge zu begründen und

*) C. R. IX, p. 628—9.

zu vertheidigen gesucht hätten. Es käme nun darauf an, fährt die Konfutatio fort, daß die folgenden Generationen davor geschützt würden, in ähnlichen Situationen dem Vorbilde dieser Männer, die ja eine so große Autorität besäßen, zu folgen, so wie sie, leichtfertig und untreu, das Bekenntniß des Evangeliums als ein Adiaphoron preiszugeben und religiöse Wahrheiten nach den Berechnungen politischer Zweckmäßigkeit zur Geltung zu bringen. Und ebenso sei es nothwendig, daß die Gegner, welche aus den Zugeständnissen der Vermittler die zuversichtliche Siegeshoffnung schöpften, erführen, daß doch ein heiliger Same und ein frommer Ueberrest zurückgeblieben sei, der die Kniee vor Baal nicht gebeugt und das Zeichen des Thiers nicht angenommen habe. Das war die bescheidene Selbstbeurtheilung der Konfutatoren. Sie erklären endlich, es könne die Eintracht der Kirche nur dadurch erzielt werden, daß jene Vermittler sich zu einer ingenua delicti confessio entschlössen und ihr Verhalten selbst verurtheilten. Das Evangelium müsse von den Eingebungen menschlicher Weisheit und den Interessen der Politik fern gehalten, die Freiheit aber treu bewahrt und den Unmündigen — simplicioribus — eingeprägt werden, daß sie alle Ceremonien, die das antichristliche Papstthum als nothwendig ihnen aufdringe, durchaus, zumal in den Zeiten der Verfolgung, zu meiden hätten *).

Melanthon sah im Konfutationsbuch ein sophistisches Blendwerk und nannte es in beißendem Wortspiel ein Buch, das Vinariae et in vino geschrieben sei **). Am 9. März beantwortete er es kurz und scharf. Hier und da spricht er in bitterer Ironie. So nennt er die Gegner große Helden, die ihre Großmüthigkeit sehr rühmen, daß sie den Chorrock nicht angezogen haben. Auf ihren Vorwurf, daß sie — die Adiaphoristen — solches dem Teufel zu Gefallen gethan, erwiedert er, daß es ihnen vielmehr um die Erhaltung der Kirchen zu thun gewesen sei, daß sie Mitleiden mit den Pastoren getrieben habe, und spricht die Drohung aus: „Ich will mit Gottes Hülf diesen giftigen Deutern und calumniatoribus mit der Zeit anzeigen, was sie arges gethan haben und noch thun

*) Illustr. principis ac domini Joh. Frid. sec. etc. solida etc. confutatio et condemnatio etc. (Jena 1559), p. 48—55.

**) C. R. IX, p. 744. An Georg Krakau (16. Februar 1559).

mit Lügen, Anrichtung unnöthiger Zwietracht und geschwindem Heucheln bei Fürsten und Herrn und gemeinem Mann und mit Stärkung großer Irrthümer." Auffällig ist in dieser Erklärung Melanthons die Schlußbemerkung: „Es haben auch Herzog Johann Friedrich und sein Bruder und ihrer Landschaft Adel und Pastores zur selbigen Zeit dergleichen von Mitteldingen beschlossen, wie die Acta ausweisen; und ist diese jetzige Kondemnation ihren vorigen Beschlüssen nicht weniger zuwider denn uns."

Diese Behauptung Melanthons erscheint zuerst befremdend; ist es doch bekannt, daß Churfürst Johann Friedrich und seine Söhne sehr entschieden das Interim abgelehnt haben. Doch ist sie richtig, vorausgesetzt natürlich, daß wir die höchst vorsichtigen Worte Melanthons auch vorsichtig deuten; es ist in der That „dergleichen von Mitteldingen" 1549 beschlossen worden. Einen eingehenden Bericht darüber giebt uns Justus Menius in der gegen Flacius gerichteten Schrift: „Bericht der bittern Wahrheit u. s. w.", Wittenberg 1558. Als den Herzögen das Interim zugeschickt wurde, forderten sie von ihren Theologen eine Beurtheilung desselben. Eine solche fand statt und wurde am 28. Juli den Fürsten übergeben. Unter den Unterzeichnern finden wir die Namen von Amsdorf und Menius an der Spitze. Diese Beurtheilung des Interims war eine offenbare Verurtheilung desselben. So erklärte sie in Bezug auf die Ceremonien: „Dieser Artikel wird billiger genannt von Verkehrung und Mißbrauch christlicher nützlicher Ceremonien und der heiligen Sakramente, darum, daß er restituiret und konfirmiret das ganze Papstthum." *) Im folgenden Jahre wandte der Churfürst von Mainz seinen Einfluß an, um das Interim im Herzogthum Sachsen zur Geltung zu bringen. Und seine Bemühungen hatten den Erfolg, daß über das Interim auch hier in einem andern Tone als bis dahin geredet wurde. Die Herzöge beriefen einen Landtag nach Weimar und erbaten sich von den Theologen ein neues Gutachten. Diese Aufforderung war in einer Sprache abgefaßt, die unzweideutig einen leisen Druck auf die Theologen zu Gunsten einiger Zugeständnisse an das Interim ausüben sollte. Die Herzöge fragen, „ob man auch aufs

---

*) C 3.

wenigste in etlichen freien Mitteldingen, die man Adiaphora zu nennen pfleget, und an ihnen selbst von Gott weder geboten noch verboten sind, etwas willigen möchte oder nicht" *). Die Theologen nahmen auch in der That Rücksicht auf die schwierige Lage und antworteten mit großer Mäßigung. Der Verfasser dieser Denkschrift war Menius. Seine Darlegung über die Adiaphora ist sehr umfangreich und eingehend, sie beweist, wie abgeneigt er noch jetzt dem Interim ist, aber sie kommt doch einen Schritt entgegen. Freilich erklärt sie keine Veränderung in der Kirchenordnung vornehmen zu lassen, doch macht sie schließlich das werthvolle Zugeständniß: „es sei denn, daß sie die reine Lehre des Evangelii mit uns annehmen oder zum wenigsten die kaiserliche Majestät uns dabei bleiben zu lassen versichern" **). Es war dies Endurtheil auch der Ausgangspunkt der Erörterung gewesen. Wenn der Kaiser die reine Lehre, den rechten Gebrauch der Sakramente und andere schriftgemäße Ordnungen ihnen zu bewahren gestatte; wenn er ferner es zulasse, daß sie in Verbindung mit andern evangelischen Kirchen über eine gemeinsame Ordnung „in äußerlichen freien Mitteldingen" nach dem Muster der Ordnung, „so etwa in der alten Kirche gebräuchlich **) gewesen" in Berathung treten dürften, so seien sie bereit dem Kaiser zu gehorchen ***). An diese Denkschrift schloß sich eine Beurtheilung des Leipziger Interims, welche, soviel sie auch an ihm auszusetzen hatte, es doch ruhig und leidenschaftslos zu würdigen suchte und weit davon entfernt war, über dasselbe unbedingt den Stab zu brechen †).

Diese Gutachten wurden den Landständen vorgelegt, welche ihren Verfasser J. Menius beauftragten, in ihrem Namen ein Bekenntniß und eine Darstellung der bestehenden kirchlichen Ordnung zu entwerfen. Diesem Auftrag unterzog sich Menius; und sein Werk wurde, von den Fürsten und den Ständen unterschrieben, an den Kaiser gesandt. Diese Schrift enthält nun freilich keine Polemik gegen das Interim, sie ignorirt es völlig, sie

*) D 1.
**) E 4.
***) D 4.
†) E 4. — F 2.

beschränkt sich vielmehr auf ein positives Bekenntniß, aber dasselbe ist so gefaßt, daß für Zugeständnisse an das Interim kein Raum bleibt. Es ist eine thatsächliche völlige Ablehnung desselben. Die Verschiedenheit des ersten und zweiten Gutachtens des Menius wird recht deutlich, wenn wir auf ihre Beurtheilung des Fastens achten. Jenes hatte erklärt: „Das Fleisch essen, achten wir auch, daß es der weltlichen Obrigkeit zu verbieten oder zu erlauben heimzustellen sei, allein daß keine Superstitio und Beschwerung der Gewissen damit angericht werd."*) Hier heißt es auch wohl: „jedoch lässet man der Obrigkeit befehlen und frei sein, mit dem Fleischmarkt, gleichwie mit andern dergleichen Dingen, Ordnungen zu machen nach ihrer Gelegenheit"**), aber es wird auch als Teufels Lehre bezeichnet, welche „der Christen Gewissen und Glauben an sonderliche Speise verbinden will", durch welche „etliche Speisen, die Gott den Gläubigen mit Danksagung zu gebrauchen geschaffen und freigegeben hat, als da sind Fleisch, Eier, Käse, als unreine auf sonderliche Zeit auch verboten werden"***). Doch wurde das Bekenntniß nicht sofort abgesandt, da inzwischen die Fürsten selbst es für gerathen gefunden hatten, dem Kaiser entgegenzukommen. Eingeschüchtert durch die Nachricht von dem heftigen Zorne des Kaisers gegen sie, sandten sie ihm eine „demüthige und unterthänigste Schrift", in welcher sie erklärten, daß sie sich „der Ceremonien und äußerlichen Gewohnheiten der kaiserlichen Majestät Deklaration nach, soviel sie mit Gewissen thun könnten, unterthäniglich halten wollten". Zugleich versprachen sie die Kirchenordnung des Churfürsten Moritz von ihren Predigern prüfen zu lassen und davon anzunehmen, was sie mit gutem Gewissen annehmen könnten. Selbst der gefangene Churfürst warnte seine Söhne, ihr Bekenntniß jetzt dem Kaiser zu überreichen. Doch kehrten die Fürsten bald zu ihrem früheren Standpunkt zurück†). Aber wir sehen, Melanthon hatte allerdings guten Grund zu der

---

*) F 2.

**) Konfession und Bekenntniß des Glaubens der Fürsten Johann Friedrich des Mittlern u. s. w. (Königsberg i. Pr. 1549), S. X.

***) X. T 3.

†) Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens (Gotha 1867), Bd. II, S. 107.

Erklärung, daß auch in Weimar 1549 „dergleichen von Mitteldingen" beschlossen worden sei.

Man verzeihe uns diese Abschweifung, sie schien uns nöthig, weil auch sehr eingehende geschichtliche Werke, welche diese Zeit darstellen, die von uns hier entwickelten Verhältnisse nicht berühren, ohne deren Kenntniß die Aeußerung Melanthons, von der wir ausgingen, als eine völlig aus der Luft gegriffene erscheint*).

Wir haben die Aufgabe, die Werthschätzung, welche Melanthon den Ceremonien gegeben hat, in ihrem Entwicklungsgange darzustellen, jetzt gelöst, und es liegt uns nur noch ob, dieselbe auch zu würdigen. Und besonders ist es die Stellung Melanthons während des Interims, welche wir einer allgemeinen Prüfung unterwerfen müssen. Es sei uns indeß gestattet, diesen abschließenden und zusammenfassenden Theil unserer Untersuchung noch etwas zu verschieben. Denn wir können den Standpunkt, den Melanthon hier eingenommen hat, nur dann verstehen und richtig beurtheilen, wenn wir uns vorher vergegenwärtigt haben, welche Bedeutung und welchen Werth er überhaupt den einzelnen Kultusformen der katholischen Kirche zuerkannte. Es ist daher die Kritik derselben, wie sie Melanthon geübt hat, der wir uns jetzt zuzuwenden haben.

---

# V.

# Die Kritik der katholischen Kultusformen.

## § 47.

Wir nehmen unsern Ausgangspunkt von einem Brief, den Melanthon vom Augsburger Reichstag aus, am 14. Juli 1530, an Luther richtete. Sein Thema bilden die traditiones, ein Gegenstand, der damals Melanthon auf das lebhafteste beschäftigte, ohne daß er die Gewißheit gewonnen hatte, das lösende Wort gefunden zu haben. Er bekennt: „nulla me res magis exercet in omnibus nostris disputationibus, quam illa, quae videtur omnium levis-

*) Was natürlich von dem eben zitirten Werk Schmidts nicht gilt.

sima. — — Tantum sunt laquei conscientiarum traditiones, quoquo modo res accidat, sive cum observantur sive cum abolentur.“ Er sucht der Schwierigkeiten Herr zu werden, indem er auf die mannichfachen Begründungen eingeht, durch welche die kirchlichen Ordnungen gestützt werden, und danach bestimmte Arten der letzteren von ungleichem Werthe unterscheidet. So findet er fünf Klassen der Traditionen. Ueber die erste, welche Handlungen in sich schließt, denen sühnende Kraft zuerkannt wird, sowie über die zweite, welche ein gewisses religiöses Thun als durch göttliches Gesetz nothwendig gefordert ansieht, kann das Urtheil nicht schwanken. Derartige Satzungen widerstreiten dem evangelischen Bewußtsein. Aber wie, wenn Einrichtungen getroffen werden propter bonum ordinem, ut feriae, dies dominicus et ordo lectionum in missa, item ne quis porrigat corpus domini nisi ordinatus presbyter; oder wenn sie dem Interesse der Pädagogie des Volks dienen, als exercitia corporalia, disponentia rudes, ut fiant idonei ad audiendum verbum dei, als disciplina corporalis pro imperitis, ut certa jejunia, certae feriae; oder endlich, wenn sie aus unmittelbaren Antrieben der Frömmigkeit hervorgehen, aus Dankbarkeit und Glauben, wie die Fußsalbung Magdalenens, wie die Enkänien der Makkabäer, müssen sie dann beobachtet werden, oder ist diese Forderung eine Aufhebung der evangelischen Freiheit? Hier liegt der Knoten, der gelöst werden muß. Si est obedientia necessaria, libertas nulla est; pugnant enim inter se libertas et obedientia, so lautet das Urtheil vom Standpunkt der individuellen Freiheit aus; illa libertas videtur dissolvere prorsus obedientiam, so lautet die Klage, die vom Interesse für gemeinsame Ordnung erhoben wird.

Wie kann der Streit geschlichtet werden? Melanthons Entscheidung geht von der Voraussetzung aus, daß die Bischöfe jure humano die kirchliche Gewalt haben, und vindizirt ihnen deshalb das Recht, kirchliche Einrichtungen anzuordnen, welche unter die drei letzten Gesichtspunkte gestellt werden können. Doch schwankend noch, ob er das Rechte getroffen, wendet er sich fragend an Luther *). Die Antwort, die er von diesem empfing, vergegen-

*) C. R. II, p. 193—6.

wärtigt uns deutlich den Gegensatz beider Männer. Luther berührt nur die Voraussetzung Melanthons, daß die Bischöfe jure humano die Gewalt in der Kirche auszuüben berechtigt seien, und verneint sie auf das entschiedenste. Er proklamirt laut das Gemeindeprinzip und erklärt, daß ohne ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Gemeinde die Bischöfe keine kirchliche Einrichtung treffen dürften: „Episcopus ut episcopus nullam habet potestatem super ecclesiam suam ullius traditionis aut ceremoniae imponendae nisi consensu ecclesiae vel expresso vel tacito. Quia ecclesia est libera et domina, et episcopi non debent dominari fidei ecclesiarum nec invitas onerare aut opprimere." Er zerstört den Schein kirchlicher Autorität, den die politische Macht der Bischöfe hervorbringt, und will jede Vermischung beider Gebiete vermieden wissen. Er bezeichnet sie als impietas und sacrilegia und giebt die Losung aus: „Non debemus obedire aut consentire, sed potius mori pro distinctione servanda istarum administrationum, hoc est pro voluntate et lege dei." Er weist auf die Gefahren hin, welche die Vereinigung der kirchlichen und politischen Gewalt in der Hand der Bischöfe erzeuge; auf die Möglichkeit, welche ihnen dadurch gegeben werde, unter dem Vorwande bürgerlicher Ordnungen kirchliche Verhältnisse zu verändern. Sie handelten als Bischöfe, während sie als Fürsten zu regieren vorgäben; und das liege in der Natur der Sache, da ja ihre politische Gewalt nur ein Annex ihrer kirchlichen Dignität sei. „Volunt episcopi esse", ruft er, „et nisi hoc vellent, quid essent, quid manerent?" Unwillig wendet er sich daher am Ende des Briefs gegen den ängstlichen, zu Konzessionen geneigten Freund, er nennt seine Fragen curiosae et inutiles, seine Unruhe eine solicitudo frustranea, gegen die er vergeblich kämpfe, so daß er am liebsten gar nicht mehr an ihn schriebe. Mit den Worten: „etiam me fatigas ista solicitudine tua frustranea, ut me paene taedeat ad te scribere videntem, quod nihil efficiam meis verbis. Imperitus sum sermone, sed non scientia", schließt der Brief, bitter und beißend*).

---

*) De Wette, Luthers Briefe, Thl. IV, S. 105—9 (21. Juli 1530).

Keine Transaktionen mit Rom — das ist der Inhalt des kirchenpolitischen Programms, das Luther hier aufstellt. Nachgiebigkeit gegen Rom, soweit die Integrität des evangelischen Bewußtseins es zuläßt, das ist der Ton, den Melanthons Brief anschlägt. Schroff und unvereinbar stehen sich die Prinzipien beider Männer gegenüber. Aber das in der Theorie sich Widersprechende glich sich bei der praktischen Behandlung konkreter Fragen aus; wie thatsächlich Luther eine sehr konservative Kritik dem katholischen Kultus gegenüber beobachtet hat, haben wir gesehen; und der kirchenpolitische Grundsatz, mit welchem Luther die römische Hierarchie bekämpfte, daß jede kirchliche Ordnung des consensus der Gemeinde bedürfe, verlor seine Spitze, indem er den tacitus dem expressus consensus gleichstellte. Auf den tacitus consensus der passiven, indifferenten, nicht organisirten Gemeinden konnten sich viele katholische Bischöfe berufen. Und was wollte endlich die scharfe Trennung der bürgerlichen und kirchlichen Gewalt, für welche Luther hier eintrat, besagen, wenn er in der Hand des Landesherrn duldete, was ihm in der Hand des Bischofs unvereinbar erschien, die Vermischung politischer und kirchlicher Gewalt?

Sehen wir nun, wie Melanthon den hier von ihm anerkannten Grundsätzen in der Beurtheilung der einzelnen Kultusordnungen der katholischen Kirche entsprochen hat. Von peripherischen Bestandtheilen derselben gehen wir aus. Die katholische Kirche gebietet, daß gewisse Feste auch durch Aenderung des physischen Lebensprozesses gefeiert werden, sie schreibt Fastenzeiten vor. Melanthon hat diese eigenthümliche Art festlicher Begehung keineswegs gemißbilligt; allerdings immer unter der Voraussetzung, daß das Fasten weder als sühnendes verdienstliches Werk, noch als von Gott geforderter Dienst angesehen werde, sondern vielmehr als ehrende Auszeichnung des Tages oder als Mittel, das Volk zur Nüchternheit anzuhalten und dadurch zum Gebet und zur Betrachtung des Evangeliums zu befähigen *).

---

*) Loci. (2. Periode.) De traditionibus humanis: „cum jejunia praescribuntur, non quod ipsum opus mereatur remissionem peccatorum aut sit sua natura cultus, sed ut tali ceremonia insigniatur dies, aut ut populus sobrius magis aptus sit ad precandum et ad audiendum ac meditandum evangelium“; C. R. XXI, p. 511.

Diesen Grundsätzen ist Melanthon immer treu geblieben und auch im Leipziger Interim keinen Fuß breit über diese Grenze hinausgegangen. Es erhellt dies aus der Vergleichung des Leipziger mit dem Augsburger Interim. Während das letztere die Enthaltung vom Fleisch als Mittel „zur Mäßigkeit, Abbruch und Casteiung des Fleisches" werthschätzt und daher als „an ihr selbst gut" bezeichnet und auf die „Einsetzung der Kirche" zurückführt*), erklärt das erstere das Fasten nur als eine äußerliche Ordnung, die auf der kaiserlichen Majestät Befehl gehalten werde**). Es stellt sich also sowohl in Bezug auf den Zweck, dem das Fasten dienen solle, als auch in Bezug auf die Autorität, die es zu gebieten berechtigt sei, in prinzipiellen Widerspruch zum Augsburger Interim und vertheidigt fest und entschieden die Interessen des Protestantismus. Melanthon konnte sich hier auf Luther berufen. Obwohl derselbe sich oft und heftig gegen die Fastengebote Roms ausgesprochen hat, als unvereinbar mit der evangelischen Freiheit, als alte Lappen auf dem neuen Kleide, als eine Heuchelei, da das Verbot des Fleischessens nicht hindere, Schwelgereien anderer Art an Fastentagen sich zu gestatten, so hat er doch das Fasten als zulässig erklärt, theils als soziale Ordnung, welche die bürgerliche Obrigkeit festsetze, in Uebereinstimmung mit dem Leipziger Interim, theils als spezifisch kirchliche Einrichtung, wie es Melanthon in den Loci gethan hatte***).

---

*) Bieck a. a. O., S. 356—7.

**) Ebendas. S. 385. Vgl. auch die Erklärung der Ritterschaft über das Leipziger Interim: „Item vom Fleischessen; doch daß es eine Polizei=Ordnung bleibe, und die Gewissen darunter nicht bestrickt werden, und die Geistlichen derohalben keine Straf fürzunehmen haben sollen." C. R. VII, p. 266 (28. Dezember 1548).

***) „Es sind zweierlei Fasten, die da gut und löblich sind; eine mag heißen weltliche oder bürgerliche Fasten, durch die Obrigkeit geboten, wie eine andere Ordnung und Gebot der Obrigkeit, nicht als ein gut Werk oder Gottesdienst gefordert. Denn das wollte ich gerne sehen und darzu rathen und helfen, daß Kaiser und Fürsten solch Gebot machten, daß man einen Tag oder zween in der Wochen nicht Fleisch speisete noch feil hätte, als eine gute, nützliche Ordnung für das Land, damit man nicht sogar alles auffresse, wie jetzt geschieht, bis zuletzt theure Zeit muß werden, und nichts zu bekommen ist." (Dieselbe Motivirung findet sich im Augsburger Buch: „Die-

Beide, Luther wie Melanthon, haben den Fastengeboten nicht sympathische Gefühle entgegengebracht, aber sie haben sie als eine unter gewissen Vorbehalten zu duldende Einrichtung angesehen und kein Bedenken getragen, im Interesse des Friedens mit der katholischen Kirche sie anzuerkennen, zumal, wenn sie von der bürgerlichen Obrigkeit ausgingen. Einen Beweis dafür giebt das von Melanthon am 18. Januar 1540 verfaßte und von Luther wie von andern evangelischen Theologen am 1. März 1540 unterschriebene Gutachten, das unter dem Namen: „de pace facienda cum episcopis" bekannt ist. Hier finden wir die Erklärung: „Vom Fasten und Unterschied der Speise muß die Lehre bleiben, aber der Brauch stehe bei dem Herrn jedes Orts: davon ist nicht zu streiten, wiewohl es den Gewissen am sichersten ist, wo solche

---

weil sonst schier des Viehes nicht genug ist".) Danach wollte ich auch, daß man zu etlichen Zeiten, die Woche einmal, oder wie sie es gut dünket, des Abends nicht speisete, ohne einen Bissen Brods und einen Trunk, damit man nicht so mit stetem Fressen und Saufen alles verzehrete, wie wir Deutschen thun, und ein wenig mäßig lerneten leben, sonderlich was junge, volle, starke Leute sind. Aber das sollte gar eine weltliche Weise sein, der Obrigkeit unterworfen. Danach wäre über diese Fasten noch eine geistliche gemeine Fasten, die wir Christen sollten halten, und wäre auch wohl fein, daß man noch etliche Tage vor Ostern; item vor Pfingsten und Weihnachten eine gemeine Fasten behielte und also die Fasten ins Jahr theilete. Aber beileibe auch nicht darum, daß man einen Gottesdienst daraus mache, als damit etwas zu verdienen oder Gott zu versöhnen, sondern als eine äußerliche christliche Zucht und Uebung für das junge und einfältige Volk, daß sie sich lerneten in die Zeit richten und unterscheiden durchs ganze Jahr — denn es muß ja sein, daß man etliche Zeit unterscheide und ausmale als Fastel und Feiertage, dem groben gemeinen Haufen, um der Predigt und Gedächtniß willen der fürnehmlichen Geschichte und Werke Christi u. s. w. Also daß damit kein sonderlicher Gottesdienst gesucht werde, sondern allein ein Werktag sei, danach man könnte das ganze Jahr fassen, und wisse, wie man in der Zeit sei. So möchte ich auch leiden, daß man auf diese Weise durchs ganze Jahr alle drei Tage Abends fastete, als zu einem merklichen Tag ausgesondert. Aber solch Fasten kann noch will ich nicht anrichten, es würde denn zuvor einträchtiglich angenommen. Siehe, also hätte die christliche Kirche genug für sich zu fasten, daß man nicht dürfte uns Schuld geben, wir verachteten und verwürfen das Fasten gar. „Auslegung des 5., 6., 7. Kapitels Matthäi", 1532. Walch, Thl. VII, S. 765—6; vgl. Köstlin, Theologie Luthers, besonders Thl. I, S. 478, und Liturgik der Ref., Bd. I, S. 237.

Menschensatzungen ganz aus den Augen gethan sind, wie die Schrift gebeut, die Götzen und Altar zu zerschlagen und auszurotten." *)

Sehr maßvoll äußert sich auch die Agende von 1549. In religiösem Interesse fordert sie nur Mäßigkeit im Genuß der Speisen; und eine Minderung desselben, aber ohne Unterschied der Beschaffenheit, der Speisen nur in den Fällen, in welchen wir eine Steigerung religiöser Thätigkeit oder sittlichen Ernstes bedürfen. Fasten im engern Sinne aber fällt ihr in das politisch-soziale Gebiet, ist der Verfügung der Obrigkeit überlassen und entbehrt religiösen Werths und kirchlichen Characters: „daß wir mäßiger leben und uns auch etwas abbrechen, besonders zu solcher Zeit, so wir stärker und ernstlicher beten wollen, oder, so wir etwas groß zu bedenken oder auszurichten haben, wie in göttlicher Schrift oft von solchem Fasten und Gebet in vorfallender Noth geschrieben ist als 1 Kor. 1 und Act. 13. Da Barnabas und Paulus die ordinatio empfingen, geschah solches mit Fasten und Beten. — — — Es ist auch solch Fasten nicht gebunden an den Unterschied der Speisen. Wo aber die weltliche Obrigkeit etwas von der Speise ordnet, als eine weltliche Ordnung, wie von Kleidern, soll nicht als Gottesdienst verstanden werden." **) In welcher Weise das Fastengebot im Bereich des Leipziger Interims ausgeführt wurde, hören wir aus dem Munde Georg Majors in einem Briefe an den König Christian III. von Dänemark: „Das Fleischessen ist dermaßen verboten, daß man es nicht öffentlich auf dem Markt die Fasten über soll feil haben, aber den Fleischern in den Häusern zu verkaufen, viel weniger zu essen, ist nicht verboten, ja es wird bei uns allhie (in Wittenberg) auch öffentlich in den Scharren verkauft ***).

Wenden wir uns nun der Frage zu, welche durch die Erörterung der Fastengebote uns nahe gelegt ist, welche Stellung

---

*) C. R. III, p. 942.

**) Friedberg, Agenda (Halle 1869), S. 65.

***) Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dänemark vom Jahr 1552 bis 1663 (Kopenhagen und Leipzig 1758), Thl. II, S. 137—8 (Mittwoch nach Oculi 1550).

Melanthon zu den Festen eingenommen hat, deren Feier er in der römischen Kirche vorfand. Eine allgemeine Antwort giebt wieder die vorhin genannte Schrift de pace facienda etc.*) in der Erklärung: „Von Festen stehet auch wohl, daß man die Feste Christi herrlich hält mit gewöhnlichen Gesängen, rechter Predigt und Kommunio — wer Heiligenfeste halten will, doch daß keine Anrufung directe et indirecte darin sei, sondern zur Lehr und Historien, ist auch zu leiden."

Sehen wir nun, welche Anwendung von diesen Grundsätzen Melanthon in der Zeit des Interims machte, und vergegenwärtigen wir uns zuerst die Forderung des Augsburger Buchs. Dasselbe giebt die Anweisung: „Man soll auch die Feste, so von der Kirchen angenommen, behalten, und, wo nicht alle, doch die fürnehmsten, nämlich: Die Sonntage, den Geburtstag des Herrn, die Beschneidung des Herrn, der heiligen drei Könige Tag, die Ostern mit zweien folgenden Tagen, die Auffahrt des Herrn, die Pfingsten mit zweien folgenden Tagen, das Fest des Frohnleichnams Christi, die Feiertage der heiligen Jungfrau Mariä, die Tage der heiligen Apostel, St. Johannis Baptistä, St. Mariä Magdalenä, St. Stephans, St. Lorenz', St. Martins, St. Michaels, und aller Heiligen. Auch in einer jeden Kirche deren Heiligen Feste und Tage, so daselbst Patrone sind, auf daß wir an denselben Festen Gott in seinen Heiligen ehren, uns auch reizen ihnen nachzufolgen und in ihren Verdienst zugesellet werden." **)

Was entgegnet Melanthon? Hören wir das Judicium V de libro Interim vom 6. Juli 1548!

„Was aber festa belanget, davon dies Buch Meldung thut, werden fast in unsern Kirchen alle dermaßen gehalten, nicht aber der Meinung, daß wir die Heiligen anrufen oder uns durch ihre Vorbitte und Verdienst sollte geholfen werden, sondern daß man Gott danke, daß er durch solche Werkzeuge seine Lehre ausgebreitet und sie zu schönen Exempeln der Liebe, der Beständigkeit im Glauben, der Hoffnung, Geduld und anderer christlicher Tu-

*) C. R. III, p. 942.
**) Bieck, S. 355—6.

gend, der Kirchen fürgestellt, dafür wir Gott danken und bitten, daß er uns Gnade verleihe, ihrem Exempel zu folgen." *)

Wichtig ist hier das Wörtchen „fast"; unter den Festen, welche die erste Form des Leipziger Interims vom 19. Oktober 1548 als in den evangelischen Kirchen angenommen bezeichnet, fehlt das Frohnleichnamsfest. Und auf dem Konvent zu Zelle gaben die Theologen am 18. November die Erklärung ab: „[Festum corporis Christi] ist — diesen Kirchen nicht bequeme, ubi est usus integri sacramenti. Dazu ist hoch zu bedenken, daß Sakramente außer ihrem eingesetzten Brauch nicht Sakramente sind." **) Dagegen findet sich dies Fest in dem Festverzeichniß des Zellischen Interims vom 19. November 1548 ***), und ihm folgte das Leipziger Interim vom 24. Dezember †).

Die Vertreter der Städte wünschten freilich, daß „das Fest corporis Christi unterlassen werde", fügten jedoch hinzu: „da es aber mit dem Fest nicht zu umgehen sein sollte, daß man die Prozeß (Prozession) unterließe" ††). Die Theologen antworteten darauf: „Vom Fest corporis Christi ist der Verstand nicht, das Umtragen zu halten, sondern daran vom Sakrament und rechtem Brauch zu predigen." †††) Und ebenso erklärt die Agende von 1549: „Festum corporis Christi fällt allwege den Donnerstag nach Trinitatis, daran soll man predigen vom hochwürdigen Sakrament des Leibs und Bluts unsers lieben Herrn Jesu Christi und die Kommunion gewöhnlicher Weise halten, doch ohne Prozession und Umtragung des Sakraments und andrer Mißbräuche der Ordnung Christi entgegen." §)

Es war also nicht die Absicht, mit diesem Fest zugleich die ihm zu Grunde liegende Idee aufzunehmen, sondern vielmehr ihm eine andere an sich fremde unterzulegen, es evangelisch umzudeuten und in eine der Werthschätzung und dem Verständniß des Abend-

*) C. R. VII, p. 43.
**) Ibid. p. 181. 211.
***) Ibid. p. 220.
†) Bieck, S. 384.
††) C. R. VII, p. 265 (28. Dezember).
†††) Ibid. p. 269.
§) Friedberg a. a. O., S. 68.

mahls gewidmete Feier zu verwandeln. Sehr peinlich war Melanthon allerdings die Aufnahme dieses Festes, wie er denn an Mordeisen schrieb: „Ich wollt auch, daß man da das abgöttische und neue Fest corporis Christi ausschlösse.“ *)

Einer katholisirenden unevangelischen Auffassung wurde jedoch durch die Ablehnung des Umtragens des Sakraments, der Prozession mit demselben, entgegengetreten. Wir haben gesehen, wie die Städte sich dagegen aussprachen, die Theologen waren ihnen vorangegangen. Das Jud. IV de libro Interim vom 16. Juni 1548 erklärt: „ist das Spektakel in der Prozession unrecht, und soll nicht gestärkt oder wieder aufgerichtet werden“, ebenso das Jud. V vom 6. Juli **). So hatte sich auch Melanthon schon früher gegenüber Churfürst Joachim von Brandenburg ausgesprochen: „die Prozession zu halten mit der Umtragung gefällt mir nicht —. Sacramenta sunt in instituto usu sacramenta. Denn so man Wasser aus dem Taufstein nähme und trüg es um zu einer Ehrerbietung, wär es unrecht und wär weit von der Taufe. Also in dieser pompa sind viel Stücke wider die Institution. So ist es ein neu Ding, durch die Mönche aufgebracht, und führt ihm der Papst eben diese hostia für, wie die Könige in Persia ihnen auf einem Pferd das heilige Feuer ließen fürführen, damit sie, die Könige, neben ihrem Abgott angebetet würden.“ ***)

Aber nicht bloß die Prozession mit dem Sakrament, sondern jede Prozession überhaupt verwarf Melanthon, theils weil sie mit dem Heiligendienst in Verbindung standen, theils weil sie zu Unfug Anlaß gaben. So entschieden am 19. Oktober 1548 die in Torgau versammelten Theologen: „Processiones achten wir vor eine Verhinderung anderer nöthiger Werke, und ist öffentlich, daß viel Untugend in den Prozessionen sich zugetragen, wie man weiß, daß große Herren schöne Frauen aus den Prozessionen weggeführet

---

*) Friedberg a. a. O., S. 6.

**) C. R. VI, p. 940; VII, p. 41.

***) Ibid. III, p. 846—7 (5. Dezember 1539). Ueber Luthers damit übereinstimmende Verurtheilung der Prozession mit dem Sakrament, s. Liturgik der Ref. I, S. 154.

haben. So wird der cultus sanctorum alsbald mit eingeführet." *)

Den Gebrauch von Bildern in den Kirchen wollte er nur unter gewissen Bedingungen zugelassen wissen. Er sah in ihnen — offenbar im Hinblick auf die mit ihnen verknüpften Volksvorstellungen — Götzenbilder und verurtheilte sie deshalb, aber weil Götzen Nichtse seien, so hielt er es auch für erlaubt, ihnen eine Stätte in der Kirche zu gewähren. Das sei ein Recht, welches die christliche Freiheit besitze. Dem Volk des Gesetzes freilich sei dasselbe versagt gewesen. Und allerdings müßten auch jetzt, wenn für das evangelische Volk aus dem Vorhandensein von Bildern Gefahren erwüchsen, dieselben beseitigt werden. In gewissen Lagen bleibe nichts Anderes übrig, als auf den Standpunkt des Gesetzes zurückzutreten **). Und, um ein Urtheil Melanthons aus den letzten Jahren seines Lebens anzuführen, so erklärte er im Judicium Academiae Wittenbergensis de controversia coenae domini vom 15. Januar 1558 den Gemeinden Siebenbürgens: „De statuis necessaria est doctrina, ne adorentur nec ad eas fiant concursus; sed removere omnes statuas et picturas ex privatis et publicis aedibus non necesse est. Optarim igitur, non moveri tumultus de iis auferendis ex templis; sed si quis removet, etiam non volo eum damnari, praesertim si removet sine seditione. Et in neutra parte certamina moveri velim." ***) Melanthon war also in keiner Beziehung in Betreff der Aufnahme der Bilder in die Kirchen, weder für dieselbe, noch gegen dieselbe, interessirt. Und auch das Leipziger Interim spricht sich sehr vorsichtig über die Zulassung der Bilder aus: „Die Bilder

*) C. R. VII, p. 177.

**) Epistolae ed. Bindseil, p. 16 (De statuis 1522): „Et ego judico statuas idola esse. At idolum juxta Paulum nihil est. Ergo etiam in idolio convenire possit ecclesia. Judaeis in idolio non licuit convenire, quia justitia legis erat alligata locis et temporibus. Justitia spiritus non item. Haec scribo, non quod velim esse simulacra, quae damno, sed quod vellem modestius agi. Jam casus scandali cogit, ut aboleantur eo, quod a vulgo colantur, ut scis. Idem sit in utraque specie, quia vulgus ignorat vim christianae libertatis. Ideo rectius revocata lex est."

***) C. R. IX, p. 430.

und Gemälde des Leidens Christi und der Heiligen mag man auch in den Kirchen halten und das Volk lehren, daß sie allein Erinnerungen sein, und an diese Dinge keine göttliche Ehre gewendet werde, doch daß zu den Bildern und der Heiligen Gemälden kein abergläubischer Zulauf geschehe, noch verhänget werde."*) Es sollen also die Bilder offen vor allen Augen sein, nicht mit Vorhängen bedeckt, um durch den Reiz des Geheimnisses ihnen einen größeren Werth zu geben; es sollen ferner alle abergläubischen Vorstellungen und damit zusammenhängenden Akte der Verehrung vermieden werden, damit die Bilder ausschließlich Mittel der Erinnerung seien. Durch solche Vorsichtsmaßregeln war in der That der Gefahr eines unevangelischen Bilderkultus gewehrt und vorgebeugt.

Wie Melanthon sich hier in Uebereinstimmung mit Luther**) befindet, so auch in der Frage, ob und inwieweit die lateinische Sprache Anwendung im Gottesdienst finden dürfe. Zum ersten Mal trat sie an ihn heran, als die Zwickauer Schwärmer in Wittenberg erschienen. Er gab sein Gutachten dahin ab, daß — natürlich abgesehen von der Predigt — der Gottesdienst ausschließlich in lateinischer Sprache gehalten werde, mit Ausnahme der Abendmahlsfeier: „Dieweil aber nun man hat ordnen müssen, so hat es christlich anders nicht geschehen mögen, denn daß die Worte der Gebenedeiung in deutsch vom Priester gesprochen werden, aus Ursach, daß alles Kommuniziren vergebens ist ohne Verstand der Worte der Gebenedeiung. Denn alle Kraft des Sakraments stehet in diesen Worten und ist geboten im Evangelio: das thut zu meinem Gedächtniß, auf daß man aus diesen Worten der Gebenedeiung die Frucht des Todes Christi lernen sollte."***) Im Bedenken über die Ceremonien, das er am 1. Januar 1525 an den Senat in Nürnberg richtete, gab er die Erklärung ab:

---

*) Bieck a. a. O., S. 383. Fast gleichlautend ist die Bestimmung in der Agende; nur wird gefordert, daß die Bilder aus der Geschichte der Heiligen nicht „Lügen-Malwerk" enthalten. Friedberg a. a. O., S. 17.

**) Liturgik der Ref. I, S. 243—6.

***) C. R. I, p. 554. Die Wittenberger Universität an Einsiedel (12. Februar 1522).

„Die so kein Latein verstehen, haben dennoch Uebung genug, ob man gleich lateinisch singt; denn sie mögen die deutsche Predigt und Lektion hören. Und ob man gleich allerding teutsch sänge, würden sie doch nicht alle mitsingen oder das Gesang verstehen. Es ist das lateinisch Gesang gut für die Knaben, so zu der Lernung gezogen werden. Ich will auch hiemit die künstlichen oder figurirten Gesang nicht verworfen haben.“ *)

In demselben Sinne ermahnt er dringend einen Coburger Geistlichen, er solle so wenig wie möglich Aenderungen im Kultus hervorbringen und in diesem Interesse auch die lateinische Sprache schonen. Was ohne Sünde geduldet werden könne, solle man nicht beseitigen. „Si latina missa non est abolita, non aboleas eam totam“, ruft er ihm zu. „Satis est alicubi miscere germanicas cantiones, sicut hic fecimus —. Obsecro, quantum ex veteribus ceremoniis retineri possit, retineas. Quid enim attinet, schismata sine necessitate fieri? Aut quomodo excusabimur deo, nos in rebus non necessariis schismata fecisse, nec aliorum consuetudini cessisse. Quod si latina missa jam ante est abolita, vide tamen, ut servetur aptus quidem ordo, non dissimilis veteri, ut retineantur vestes usitatae in sacris. — Te oro, ut non multa mutes. Omnis enim novitas nocet in vulgo. Sunt igitur tolerandi veteres ritus ac mores, quatenus sine peccato tolerari possunt.“ **)

Fühlte sich Melanthon veranlaßt, die Protestanten von der völligen Beseitigung der lateinischen Sprache im Gottesdienst zurückzuhalten, so sah er es auf der andern Seite für seine Pflicht an, Rom gegenüber das Recht der Protestanten auf Anwendung der Landessprache im Gottesdienst zur Geltung zu bringen. So sagt die Augsburgische Konfession:

„Servantur — usitatae ceremoniae fere omnes, praeterquam quod latinis concionibus admiscentur alicubi germanicae, quae adhibitae sunt ad docendum populum. Nam ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos. Et non modo

---

*) C. R. I, p. 719.

**) Ibid., p. 991—2 (16. Juli 1528).

Paulus praecipit uti lingua intellecta populo in ecclesia, sed etiam ita constitutum est humano jure." *)

Und diesen Prinzipien entsprach auch sein Verhalten während des Interims. Freilich in dem „Bericht vom Interim der Theologen auf dem Landtag zu Meißen versammelt" (Judic. V de libro Interim) vom 6. Juli 1548 heißt es schlechthin: „Daß in der Reichung der Sakramente, auch sonst in dem Kirchenamt deutsche Sprache gebraucht werde, ist nützlich" **); aber wir dürfen nicht vergessen, daß dies Gutachten wohl von Melanthon mit unterschrieben, aber vorzugsweise nur der Theil von ihm selbst verfaßt ist, der sich auf Lehrfragen bezieht. Dagegen findet sich in dem Entwurf vom 16. November, den die Theologen in Zelle einreichten, eine Darstellung des Gottesdienstes, in welchem lateinische und deutsche Faktoren vereinigt sind. Doch wurde gefordert, daß die wichtigsten liturgischen Bestandtheile entweder in beiden Sprachen oder ausschließlich in der deutschen Sprache vorgetragen würden. So sollen die Epistel und das Evangelium lateinisch gesungen, aber dann deutsch vorgelesen werden, jene vom Altar, diese von der Kanzel aus. Ebenfalls sollen die Einsetzungsworte in der Abendmahlsfeier und der Segen in deutscher Sprache vorgetragen werden ***). Und auch das Leipziger Interim bestimmte, daß Evangelium und Epistel in beiden Sprachen vorgelesen würden, und als Ersatz für die lateinische Sprache bei der Konsekration trat die deutsche Sprache im Gebet des Herrn ein. Im Allgemeinen fand allerdings im Leipziger Interim ein höheres Maß der Beschränkung in der Anwendung der deutschen Sprache statt, als der Zellische Entwurf ins Auge gefaßt hatte †). Auch die Agende von 1549 giebt im Meßformular der lateinischen Sprache überwiegenden Raum. Doch ist der Vortrag in beiden Sprachen für Evangelium, Epistel und Credo, für letzteres durch den Ge-

*) C. R. XXVI, p. 297.

**) l. c. VII, p. 42.

***) Ibid., p. 203.

†) Wenn es bei Bieck a. a. O., S. 382 heißt: „und wenn die Epistel zu latein gesungen, alsdann dem Volke auch latein fürgelesen werde", so liegt offenbar ein Versehen vor, wenn es auch nicht unter den Druckfehlern bemerkt worden ist. Vgl. C. R. VII, p. 263. 219—20.

sang des „Wir glauben all an einen Gott" von der Gemeinde nach Vorlesung des Symbols durch den Priester, festgesetzt, ganz in Uebereinstimmung mit dem Leipziger Interim. Dagegen war in der Agende dem deutschen Kirchenlied mehr Recht gewährt, während es im Leipziger Interim auf Pfarrkirchen, die nicht Stiftskirchen waren, und auch hier nur auf die Feier der großen Feste beschränkt war *).

Die Anwendung der lateinischen Sprache, wie sie das Interim vorschrieb, war keineswegs geeignet, irgendwie Anstoß bei den Gemeinden zu erregen; sie war ja keine Neuerung, die jetzt eingeführt, sondern eine Ordnung, die bewahrt werden sollte. Welchen reichlichen Gebrauch der lateinischen Sprache schreibt die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 vor! Nicht bloß eine Fülle lateinischer Gesänge durchzieht den Gottesdienst, sie läßt auch lateinische Gebete und Lektionen zu: „Zu Zeiten mag auch die Epistel, Evangelia und Kollecten wohl lateinisch nach alter Gewohnheit — gelesen werden." Ja auch die sächsische Kirchenordnung von 1539 duldet lateinische Gebete und Gesänge. Und die Hamburger Kirchenordnung aus demselben Jahre nimmt, der Wittenberger darin folgend, eine Fülle lateinischer Bestandtheile, darunter auch Lektionen, auf **). Das Leipziger Interim ging also nicht über das Maß hinaus, in welchem an manchen Orten auch schon bis dahin der lateinischen Sprache Raum gegeben war, wenn es auch das Maß überschritt, welches die sächsische Kirchenordnung von 1539 ihm zuerkannt hatte.

Wir sehen, Melanthon hat in dieser Hinsicht keines der Prinzipien geopfert, die er früher zur Geltung gebracht hatte, sondern ist vielmehr denselben treu geblieben. Die Motive, die ihn leiteten, theilte er mit Luther. Beide Reformatoren wollten so viel als möglich den Zusammenhang mit der alten Kirche bewahren und zugleich dem pädagogischen Interesse dienen, der Jugend auf jede Weise das Verständniß der Sprache zu vermitteln, welche die Sprache der wissenschaftlichen Bildung war ***). In Bezug auf die

---

*) Friedberg a. a. O., S. 50.

**) Richter, Kirchenordnungen I, S. 220—5. 312—3. 318—9.

***) Liturgik d. Ref. I, S. 269. 276. 278—80. 284—6. 296—7.

Gewänder der Geistlichen Zugeständnisse zu machen, trug Melanthon kein Bedenken. So erklärt das Judic. V vom 6. Juli 1548: „Was aber den Kirchenornat belanget, wird gemeiniglich in unsern Kirchen gehalten; und da er gefallen, kann er leichtlich wieder in einträchtigen Brauch gebracht werden." Und ebenso fordern das Zellische und Leipziger Interim, daß die Geistlichen im Gottesdienst in ihren gewöhnlichen Kirchenkleidern und Ornaten erscheinen. Dagegen erwähnt der Auszug aus dem Leipziger Interim nur die gewöhnlichen Kirchenkleider, nicht die Ornate, die Meßgewänder*). Und das gewiß nicht ohne guten Grund. Denn wie gleichgiltig die Ordnung dieser Angelegenheit vom objectiven Standpunkte aus erscheinen mochte, und wie sehr sich Melanthon auch hier auf die Uebereinstimmung Luthers berufen konnte**), so muß doch da, wo die Meßgewänder beseitigt waren, ihre Wiedereinführung einen sehr ungünstigen Eindruck machen, da sie in sinnfälligster Weise das Bild des Priesters dem Bewußtsein vergegenwärtigte. Doch ist auch hier zu erwägen, daß damals keineswegs die Meßgewänder überall im protestantischen Deutschland schon abgelegt waren. Dieselben werden vielmehr von manchen Kirchenordnungen, wie der Hamburger von 1539, der Brandenburger von 1540, der Pfalz — Neuburger von 1543 vorausgesetzt***). Und Melanthon konnte sagen: „Was — den Kirchenornat belanget, wird gemeiniglich in unsern Kirchen gehalten; und da er gefallen, kann er leichtlich wieder in einträchtigen Brauch gebracht werden."†) Hier und da allerdings war er schon beseitigt worden und wurde nun wieder angelegt. Doch verfuhr man in diesem Falle sehr milde. So schreibt Georg Major an den König Christian III. von Dänemark: „Im Land zu Meißen, da der Chorrock in den Kirchen etliche Jahre lang nicht im Brauch gewesen, ist derselbige wiederum zu gebrauchen verordnet; wird aber von den Pfarrern also frei gebraucht, daß sie zu Zeiten auch ohne solche Kleidung ihres priesterlichen Amts pflegen."††)

Wenden wir uns jetzt der Frage zu, welchen Werth Melan-

*) C. R. VII, p. 42. 219. 427.

**) Liturgik der Ref. I, S. 154. 266.

***) Richter a. a. O. I, S. 318. 326; II, S. 27.

†) Judic. V de libro Interim. 6. Juli 1548. C. R. VII, p. 42.

††) Schumacher a. a. O.

thon dem Inhalt der gottesdienstlichen Handlungen der römischen Kirche zuerkennt, so ergiebt sich die Antwort zu einem großen Theile aus dem Protest, den er gegen jeden nicht sittlich vermittelten Kultus, gegen die Anwendung des Begriffs eines sühnenden Opfers auf die Abendmahlsfeier und gegen die Voraussetzung eines spezifischen Priesterthums erhebt. Daraus ging für ihn die Nothwendigkeit hervor, vor allem die Privat- und Seelmesse, in welcher sich diese verneinten Prinzipien zusammenfaßten, zu verwerfen. In ihnen stellte sich auf die anstößigste Weise der Gedanke dar: „missam opus esse ejusmodi, quod applicatum vivis et mortuis non tantum remissionem peccatorum et gratiam, verum etiam omnis generis alia bona, utpote bonam valetudinem, victoriam et divitias ex opere operato iis mereatur". Und zugleich ruhte sie auf dem fundamentalen Irrthum, daß auch nicht Gegenwärtigen, sei es Lebenden, sei es Todten, deren Glauben die Handlung nicht in Anspruch nehme, durch sie ein Segen bereitet werde, und war insofern eine entstellende Aenderung der Institution Christi.

Cum Christus praecipiat, haec in sui memoriam et recordationem fieri debere, sequitur sacramentum absentibus nihil prodesse aut conferre iis, quorum fides harum rerum commemoratione non excitatur. Cum vero mortui absentes sint nec commonefieri possint, totam hanc doctrinam collabi necesse est.

Sie begründete endlich die einzigartige Dignität des Priesterthums als eines Standes, durch welchen Christi sühnende und erlösende Thätigkeit sich fortsetze, und damit auch eine Degradation der Gemeinde.

Huc adde, quod posito missae merito aliquo nihil aliud sit ac si dicas: hic sacrificulus est Christus. — — —

Cum venerandum corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi sacramentum in usum et salutem totius ecclesiae sit institutum nec ullum sit inter laicorum et sacrificulorum communionem discrimen, sequitur rem esse plenam scandali et ministerii confusionem, extra generalem communionem et congregationem sacrificare et missas privatas instituere, non secus ac si sacrificulorum communio praestantius opus sit magisque meritorium laicorum communione.

Aus diesem Proteste gegen die in der Privat- und Seelmesse in gesteigertem Maße sich darstellenden Prinzipien des katholischen Gottesdienstes ging mit innerer Nothwendigkeit die Verwerfung des dieselben legitimirenden Meßkanons hervor.

Cum applicatio per canonem praecipue confirmetur, illum etiam evangelio omni ex parte contrarium approbare et recipere nequaquam possumus. Hoc enim facientes applicationem stabilire et confirmare conaremur.*)

Zu einer eingehenden Beurtheilung des Meßformulars mit Rücksicht auf die in ihm enthaltenen Darstellungen des Opferbegriffs gab das Augsburger Buch Anlaß. Dasselbe bediente sich der Wendungen offerimus oder sistimus tibi filium**). Es gab einen Sinn, in welchem Melanthon dieselben sich zu aneignen bereit war, und in welchem sie in den evangelischen Agenden selbst gebraucht werden konnten. Sollte damit gesagt sein: oramus te, aeterne Pater, propter filium, so war dagegen nichts einzuwenden. Auch die evangelische Kirche denkt sich in tota hac actione mediatorem et pontificem nostrum stantem coram patre et pro nobis deprecantem. Als solcher wird er angerufen. Er citirt als Beleg ein agendarisches Gebet dieses Inhalts: „His verbis utimur: oramus aeternum patrem, ut propter filium, quem mediatorem constituit, nos recipiat. oramus te, fili dei, domine Jesu Christe, qui es λόγος et imago aeterni patris et natus ex Maria virgine ac sedes ad dexteram aeterni patris et mediator constitutus es, miserere nostri et intercede pro nobis apud aeternum patrem tuum et sanctifica nos spiritu sancto“ etc. Werden jene Worte aber in ihrem buchstäblichen Sinne genommen, so sind sie unzulässig. Denn Christus selbst hat sich dem Vater dargebracht, d. h. er hat den Zorn des Vaters gegen die sündigen Menschen auf sich abgelenkt, seinem Willen sich unterworfen und der göttlichen

*) C. R. II, p. 354—5 (7. September 1530); vgl. auch p. 538—41, Das Schreiben an Markgraf Georg von Brandenburg über die Frage: „ob die Privatmesse wiederum anzurichten, damit das Volk die Kirche desto fleißiger besuche“ (14. September 1531); l. c. IV, p. 371—4, articuli Protestantium Caesari traditi (17. Mai 1541); l. c. VI, p. 936—7. 939. Judic. IV de libro Interim vom 16. Juni 1548.

**) Bieck a. a. O., S. 339.

Gerechtigkeit Genüge geleistet. Und wieder, er selbst ist es, der in das Allerheiligste eingeht, d. h. den verborgenen Willen des Vaters sieht und für die sündigen Menschen bittet. Soll hier ein Opfer dargebracht werden, so kann es nur das sacrificium sein, das in der invocatio, gratiarum actio und confessio besteht. Was nun den Meßkanon selbst anlangt, so tadelt Melanthon an ihm ein Zwiefaches: einmal, daß derselbe so oft bitte, Gott möge dies Opfer annehmen, und damit für den Sohn Gottes eintrete, ja daß er sogar den Gedanken ausspreche, das Opfer möge von den Engeln vor Gott getragen werden; sodann, daß er die Worte aufnehme: offerimus pro aliis, also eine sühnende und verdienende Kraft dem Opfer der Messe zuerkenne. So schrieb Melanthon am 16. Dezember*); am 24. Dezember übergab Churfürst Moritz den Ständen das Leipziger Interim, und die Wittenberger Theologen nahmen dasselbe an, obwohl es das Confiteor und Offertorium enthielt. War damit Melanthon mit seinen eben erst abgegebenen Erklärungen in Widerspruch getreten? Das würde dann der Fall gewesen sein, wenn er den genannten liturgischen Stücken denselben Inhalt gegeben hätte, welcher ihnen im römischen Meßformular eigen war. Aber davon war er weit entfernt. Wir haben den unwiderleglichsten Beweis dafür in der Interpretation, die er dem Leipziger Interim gegeben hat. Am 28. Dezember erklärten die Theologen der Ritterschaft: „ist vom Confiteor nicht die Meinung, damit der Heiligen Anrufung, confiteor Mariae, oder andere Mißbräuche zu bestätigen"; ja es wird deutlich ausgesprochen, wie man dem evangelischen Takte der Geistlichen eine angemessene Ausfüllung des Rahmens überlasse: „vernünftige und gottesfürchtige Pastores und Superintendenten werden zu jeder Zeit sich und andere von fürfallenden Stücken in den Kirchen christlich wissen zu erinnern; wie denn nicht möglich ist, eine Ordnung zu stellen, darinnen also alle vorfallende casus ausgedrückt werden mögen" **).

---

*) C. R. VII, p. 235—47: Refutatio et explicatio sophismatum recentiorum, quibus privatarum missarum et canonis blasphemiae idololatricae pinguntur (16. Dezember 1548).

**) Ibid., p. 269.

Es handelte sich in den Verhandlungen, die für Kursachsen im Leipziger Interim zu einem vorläufigen Abschluß kamen, um eine Beschwichtigung des Kaisers durch den Schein von Konzessionen. Man nahm die Terminologie der Messe an und verknüpfte mit ihr heterogene Vorstellungen. Man konnte es mit einem gewissen Maß von Wahrheit thun, weil es in der That möglich schien, den Gang des evangelischen Gottesdienstes, ohne dem evangelischen Character desselben etwas zu vergeben, genau nach dem Muster der römischen Messe zu gestalten. Man gebrauchte dieselben Namen für die einzelnen Abschnitte des Gottesdienstes, welcher die römische Messe sich bediente, aber stattete sie mit einem andern Inhalt aus. Das war ein diplomatisches Verfahren, das geheim gehalten werden mußte. Und die Agende erklärt gradezu: „Darum diese Forma der Messe, so in diesen Kirchen gehalten wird, — hat vollkommlich in sich alle substantialia und zugehörige Hauptstücke der Messe; denn nach den gewöhnlichen christlichen Gesängen und Lektionen wird gehalten die Konsekration des Leibes und Blutes Christi, das Gedächtniß des Leidens Christi, die Danksagung, Gebet durch den Sohn Gottes, daß um seinetwillen die Sünde vergeben werde, letztlich die Application und Zueignung durch den Glauben, und Genießung, und dieses schließt alles in sich das Opfer"*). So begreifen wir, daß Melanthons Vertheidigung gegenüber den protestantischen Intransigenten oft eine so mangelhafte ist. Er konnte nicht die Karten bloßlegen, sonst war das diplomatische Spiel verloren. Daher finden wir so oft in den Briefen aus der nächstfolgenden Zeit die Erklärung, daß er sich mündlich über diese Angelegenheit äußern wolle. Und Major sagt es gradezu, in einem Briefe an Wanckel vom 11. Januar 1549, also noch nicht drei Wochen nach dem Erlaß des Leipziger Interims: „Speramus —, ecclesias harum regionum mansuras in eo statu, in quo hactenus fuerunt. I d e n i m u n u m a g i t u r." Daher muß er freilich seinen Freund auf eine mündliche Auseinandersetzung verweisen, er konnte die Pläne und Absichten der Wittenberger Theologen nicht dem schriftlichen Wort anvertrauen: „quae enim Lipsiae acta vel concessa esse dicuntur,

*) Friedberg a. a. O., S. 48.

de iis velim te coram hoc ex ipsis audire, qui his rebus interfuerunt. Neque enim consilia omnia et rationes omnes literis explicari possunt; et tales causae opus habent judice prudente, docto, pio, moderato et aequo." *)

Daß wir in der That Melanthons Tendenz in der Unterwerfung unter das Leipziger Interim richtig gedeutet haben, daran läßt sich nicht zweifeln. So schreibt er an Buchholtzer am 7. Februar 1549: „Profecto sophisticum est, excusare canonem. Si filius dei offertur, cur orant tamquam pro filio dei?" Und nun fügt er hinzu, welchen Ersatz er hier eingefügt wissen will: „Optarim pie et graviter precationem ibi recitari, in qua haec membra quinque continerentur: gratiarum actio pro universis beneficiis dei, deinde precatio idonea, tertio verba precationis, quarto professio fidei, quod hanc sumptionem credamus vere testimonium esse, quod efficiamur membra filii dei et accipiamus beneficia evangelii, quinto precatio pro gubernatoribus et aliis. At in canone usitato longe alia dicuntur." **)

Es handelte sich also darum, alle einzelnen Bestandtheile der Messe zu evangelisiren, dem canon missae usitatus einen neuen in evangelischem Sinne verfaßten Meßkanon zur Seite zu stellen. So sehen wir denn auch die Wittenberger Theologen den Berliner Geistlichen den Rath geben, ihrem Kurfürsten es nahe zu legen, er möge das Augsburgische Buch nach der in der Mark gültigen Lehrnorm interpretiren ***).

Und in demselben Interesse den Schein von Zugeständnissen hervorzubringen, war es geschehen, daß, während in dem Gutachten der Theologen über eine neue Redaction der Agende von 1539 die Abendmahlsfeier mit den Worten verba testamenti communio bezeichnet wurde †), das Leipziger Interim den Begriff der consecratio anwendete. Es sollte der Kaiser den Eindruck empfangen, daß auf protestantischer Seite alle Bestandtheile der

*) C. R. VII, p. 298.
**) Ibid., p. 332.
***) Ibid., p. 300—1 (11. Januar 1549).
†) Ibid., p. 203 (16. November 1548).

römischen Messe, wenn auch in modifizirter Gestalt und vielleicht in etwas andrer, aber doch die wesentliche Gleichheit deutlich anzeigender Benennung, sich vorfänden.

Zu diesem Verfahren glaubte sich nun Melanthon auch aus einem anderen Grunde, als der thatsächlich vorhandenen, durch den konservativen Character der lutherischen Reformation bedingten Analogie des evangelischen Gottesdienstes zum römischen berechtigt. Er ging von historischen Erwägungen aus. Die römische Messe hatte sich sehr allmählich entwickelt; von einfachen, leicht übersehbaren Elementen aus war sie immer komplizirter geworden, und während sie anfänglich keineswegs die Alleinherrschaft behauptet, sondern vielmehr mit mannichfach abweichenden liturgischen Gestaltungen hatte konkurriren müssen, war es ihr erst im Laufe der Zeit gelungen, über jene, wenigstens im Abendlande, den Sieg davonzutragen. Und auch damals selbst war sie keineswegs in dem Maße abgeschlossen, daß sie umbildende Veränderungen in keiner Weise zugelassen hätte. Dieses Thatbestandes war sich Melanthon sehr deutlich bewußt, und darauf gründete er das Recht der evangelischen Kirche, auch ihrer Seits das formale Grundschema der Messe, wenn auch unter einer zum Theil fundamentalen Veränderung ihres Inhalts festzuhalten. „Und ist öffentlich“, sagt er im Judicium V de libro Interim vom 6. Juli 1548, „daß der Gebrauch der Messen, wie bisher in Uebung gewesen, von Alters in der allgemeinen Kirche und allenthalben nicht gleichförmig gehalten. So erscheint es unleugbar aus dem canone. welchen auch die Graeci und andere Christen nicht auf die Weise haben. Desgleichen, daß missa Isidori in ecclesia Toletana in Hispania gar eine andere Weise hat, und in Italia selbst ecclesia Mediolanensis eine andere Ordnung hält, daß auch Gregorius Augustino Cantuariensi, da er die Kirche in England angericht, frei gelassen, welche Form er wollte zu gebrauchen. So bezeuget auch Gregorius, daß der Kanon kurz vor seiner Ankunft gemacht, und man findet in alten Meßbüchern in canone viel Unförmigkeit, und daß immer mehr und mehr hinzugesetzt, und wird in rationali divinorum *) klar bekannt, daß Petrus und die andern

---

*) Guilelmus Durandus, Rationale divinorum officiorum libri VIII.

Apostel zur Kommunion nicht mehr denn das Vaterunser und verba consecrationis, und das in ihren gewöhnlichen Kleidern, gesprochen, und wird daselbst und in decretis canonicis, auch in hortulis animae (wie man es nennet) *) angezeigt, was ein jeder Papst darzu gethan, und was ein jedes bedeuten soll, wiewohl auch nicht gleichförmlich angezogen, und in Summa ist der Kanon gar ein zusammengesetzt Ding, das wider aneinander hänget (i. e. ubi dissimilia sibi juncta sunt), oder auseinander fleußet." **)

In welcher Weise Melanthon eine solche konservative Umformung der Messe vorgenommen wissen wollte, davon empfangen wir aus der Agende von 1549 ein anschauliches Bild.

Wie echt evangelisch ist das Confiteor, das wir hier hören; und doch klingt im Eingang der Ton des römischen Confiteor durch. „Confitemur tibi deo patri omnipotenti in conspectu omnium angelorum" — so beginnt das evangelische Gebet, mit bewußter Reminiscenz an den Anfang des römischen: „Confiteor deo omnipotenti." An Stelle der Heiligen, denen hier die Schuld bekannt wird, tritt dort die Rücksicht auf die Gegenwart der Engel. Dann aber hört die Aehnlichkeit auf, und das evangelische Confiteor betritt die freie Bahn eigner Produktion: „Quod peccavimus cum patribus nostris, injuste egimus, iniquitatem fecimus. Propterea obsecramus clementiam tuam, ut propter sanguinem filii tui domini nostri Jesu Christi, qui pro nobis victima facta est, remittas nobis omnia peccata nostra e t v e r e c r e d i m u s n o b i s r e m i t t i e t n o s c l e m e n t e r p r o p t e r

*) Ein solcher Hortulus animae von 1519 liegt mir vor, er enthält Gebete, Hymnen und liturgische Wechselgespräche für alle kirchlichen Feste; der Marien- und Heiligenkultus tritt stark hervor. Voran geht ein Kalender. Viele Holzschnitte sind eingefügt. Diese Gattung von Schriften muß viel Eingang gefunden haben, so daß der Versuch gemacht wurde, sie auf evangelischen Boden zu verpflanzen. Wenigstens veröffentlichte Georg Rhaw 1549 einen Hortulus animae; derselbe hat allerdings mit der oben characterisirten Schrift nur den Titel und Bilderschmuck gemeinsam. Der Kalender fehlt, und der Inhalt ist nicht liturgischer, sondern katechetischer Art. Es ist ein Testament Rhaws für seine Tochter und „aus vielen unserer lieben Väter Büchlein (so uns die göttliche Wahrheit rein an den Tag gebracht) zusammengetragen".

**) C. R. VII, p. 40.

filium tuum recipi. Sed adjuva deus imbecillitatem fidei nostrae." *)

---

*) Friedberg a. a. O., S. 49. Die gesperrt gedruckten Worte sind eine Randbemerkung Melanthons. Als solche verrathen sie sich auch durch ihren eigenthümlich unliturgischen, zum Styl des vorigen nicht stimmenden, reflektirenden Character. Das Schuldbekenntniß klingt nicht voll aus, sondern wird durch das Gnadenbewußtsein zu früh beschränkt; der Glaube läßt das Schuldgefühl nicht sich ganz aussprechen, fällt ihm ins Wort und schiebt schließlich ein ganz anderes Schuldobject unter, nämlich die Schwäche des Glaubens, deren Beseitigung erbeten wird. Uebrigens stimme ich Druffel — Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts (München 1875), Bd. III, Abthl. I, S. 141 — darin bei, daß die Randglossen Melanthons die Frage nahe legen, ob wir in Friedbergs Veröffentlichung die endgiltige Fassung der Agende zu sehen haben. Er ist der Meinung, daß die Randglossen auf das Stadium der Berathung hinweisen. Es scheint mir dies auch wahrscheinlich; doch bleibt immer noch die andere Möglichkeit bestehen, daß Melanthon, um die Einführung der Agende zu ermöglichen, sie einer Correctur unterworfen hat, welche alle Anstoß erregenden Bestandtheile soviel als möglich zu beseitigen suchte. Wenn aber Druffel meint, die Agende sei eingeführt worden, oder, wie er sich etwas dunkel ausdrückt, die Pastoren seien angewiesen worden, in der Weise ihr Kirchenamt zu versehen, wie das Agendenbuch vorschrieb, weil die Flacianer gegen dasselbe als das magnum pontificale ihre Angriffe richteten, obwohl sie es nicht gesehen, und nicht anzunehmen sei, daß sie bloß gegen Dinge kämpften, die auf dem Papiere standen — a. a. O., S. 141 —, so kann ich darin nicht beistimmen. Die Angriffe der Flacianer gegen die Agende erklären sich auch so. Dieselbe war ja in Torgau zum Theil, in Grimma und Leipzig ganz vorgelesen worden. Und grade dieser Umstand, daß sie nur vorgelesen, ihr Inhalt nicht mittelst des Drucks einem jeden zugänglich gemacht war, konnte Anlaß geben, daß sich um sie Mythen woben, daß sie dem Fanatismus der Flacianer in Schrecken erregender Gestalt erschien. Je weniger sie gekannt wurde, desto mehr wurde sie gefürchtet und verleumdet. Nur so lassen sich die Angriffe der Flacianer begreifen. Daß sie nicht eingeführt wurde, dafür liegen die deutlichsten Beweise vor. Schon in Grimma erklärten die Theologen (C. R. VII, p. 390; 1. Mai 1549), „daß gleichwohl diese Agenda also solle verstanden werden nach Gelegenheit der Ort und Zahl der Kirchendiener, nachdem unmöglich, daß alles gehalten werde, wo nicht Personen darzu sind. Doch solle solches also gehalten werden, daß Niemand nichts Neues, dieser Agenda zu entgegen, einführe, sondern was man halten kann, daß solches dieser Agenden gemäß sei." In dieser Erklärung war offenbar zwischen den Zeilen zu lesen, daß man an diese Agende strikt gebunden nur insofern sich wisse, als man auf ihr widerstreitende liturgische Neubildungen verzichten, dagegen in Bezug auf das Maß ihrer positiven Aneignung sich volle Freiheit bewahren wolle. So

Wenn wir jetzt auf die Kritik unser Augenmerk lenken, welcher Melanthon die andern Kultushandlungen der katholischen Kirche unterworfen hat, so mag es auffällig erscheinen, daß wir an die Spitze derselben einen Ritus stellen, welcher von untergeordnetem Werthe für die Schätzung des katholischen Urtheils ist und im Hintergrunde, nicht im Vordergrunde des religiösen Lebens der katholischen Kirche sich befindet. Wir meinen den Ritus der letzten

---

konnte Melanthon am 10. Mai schreiben: „Nulla doctrinae aut rituum mutatio facta est", und dasselbe am folgenden Tage an Hardenberg berichten (l. c., p. 403—4). Am 14. Juli meldete er dem König von Dänemark: „Durch Gottes Gnad ist in Kirchen dieser Land, Meißen, Thüringen, Sachsen, noch keine Veränderung in der Lehr oder Ceremonien geschehen" (l. c., p. 437). Und noch im September brachte er Moller die frohe Kunde: „Nondum apud nos ulla mutatio facta est." Inzwischen war am 4. Juli der Auszug aus den Beschlüssen des Leipziger Landtags, das sogenannte kleine Interim, erschienen, welches zum größten Theile wenigstens praktisch maßgebend wurde, weil es schon vor dem Interim Geltung gewonnen hatte. Seinen Inhalt characterisirt Melanthon in dem eben erwähnten Briefe an Moller: „Nihil tamen continet nisi ritus nunc usitatos Lipsiae, ubi aliquanto plus est ceremoniarum quam in nostro oppido. Pagella — quae minus ceremoniarum continet quam Marchica." Diese Worte sind freilich nicht zu pressen, denn schwerlich wurde vorher in Leipzig ein, wenn auch evangelisch umgebildetes, Frohnleichnamsfest gefeiert, und schwerlich wurden daselbst schon vorher Fasten, wenn auch nur als weltliche Ordnung, gefeiert, wie beides vom kleinen Interim vorgeschrieben wurde. Doch sonst war die Behauptung Melanthons gewiß völlig begründet. Dies kleine Interim trat nun an Stelle der damit beseitigten Agende, wie Melanthon in unserm Briefe sagt: „Liber neque editus est neque edetur." Die Agende ist also nicht eingeführt worden. Und wie hätte sie auch eingeführt werden können, da sie nicht gedruckt worden ist? Sie konnte doch nicht für jeden Pastor abgeschrieben werden, um so weniger, als dadurch der Zweck, weshalb sie nicht gedruckt wurde, vereitelt wäre. Daß an Stelle der Agende das kleine Interim trat, darauf hat wohl unzweifelhaft Melanthon hingewirkt; es ist das Verdienst Friedbergs, darauf hingewiesen und durch Mittheilung des darauf bezüglichen Briefs an den churfürstlichen Kanzler Morbeisen den Beweis dafür geliefert zu haben. In diesem Briefe bittet Melanthon, „unser gnädigster Herr wolle nicht weitläufige Schriften davon ausgehen lassen, — sondern kurze Befehle thun. Solche kurze Befehle geben weniger Ursach zu neuen Disputationen." Hier spricht sich auch, wie wir oben darauf hingewiesen, Melanthon gegen die Aufnahme des Frohnleichnamsfestes aus. (Friedberg a. a. O., S. 6—7.)

Oelung. Wenn wir dennoch ihn unmittelbar an die Messe schließen, so geschieht es, weil er zu den Bestandtheilen des katholischen Kultus gehört, welche keinen Anknüpfungspunkt im evangelischen Bewußtsein finden, in denen dieses daher nicht sowohl einen Reiz zu umbildender Konservirung, als vielmehr nur eine Aufforderung zu einem entschiedenen Nein erkennen kann. Es ist der Protest gegen die magischen und abergläubischen Elemente in der römischen Kirche, welchen es damit erhebt. Und wir können es daher begreifen, wie tief verletzt sich das protestantische Bewußtsein fühlen mußte, als das Leipziger Interim diesen Ritus aufnahm.

Diesen Widerwillen seiner Glaubensgenossen gegen denselben theilte Melanthon in vollem Maße. In der Schrift de pace facienda cum episcopis vom 15. Januar 1540 rechnet er ihn zu den abgöttischen Ceremonien, in denen nicht nachzugeben sei*). Erscheint hier die Oelung als eine schlechthin zu verwerfende Handlung, so urtheilte Melanthon allerdings etwas günstiger über sie, als sie im Laufe der Regensburger Verhandlungen ein Jahr darauf von neuem einen Gegenstand der Verhandlung bildete. Hier tadelte er sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt; den Mangel an ernstem und aufrichtigem Gebet und evangelischer Tröstung, der ihr anhafte; die abergläubischen Vorstellungen, welche sich an sie knüpften, die Anrufung der Heiligen, welche durch sie bestätigt würde; aber er ließ durchblicken, daß sie gereinigt von diesen entstellenden Fehlern nicht unbedingt verwerflich sei. Auch sprach er bei dieser Gelegenheit seine Ansicht über ihren Entstehungsgrund aus, daß sie nämlich ursprünglich in medizinischem Interesse angewandt sei**). Daß sich Melanthon hier nicht völlig ablehnend verhielt, war berechtigt. Hatte doch auch das Regensburger Buch eine dem evangelischen Bewußtsein entgegenkommende Haltung eingenommen. War auch hier die Oelung als ein Sakrament be-

*) C. R. III, p. 933.

**) l. c. IV, p. 537. Index abusuum in ecclesia (Mitte Juli 1541): „Abusus est, quod unctio sine seria et vera precatione adhibetur, et adhibetur superstitiose, non ut sanetur aegrotus, aut ut consolatione aliqua ex evangelica concione adjuvetur, sed tantum umbra vetusti moris retinetur. Et confirmatur ibi fiducia invocationis sanctorum.“

zeichnet worden, so erschien doch die sinnliche Seite desselben nur als ein Symbol, das den Kranken darauf hinweisen sollte, quod morbo seu infirmitate corporis delassatus respirare debeat in uno Christo, qui est unctus oleo laetitiae prae omnibus participibus suis; als eine Aufforderung, sich anzusehen veluti athletam aliquem in extrema pugna constitutum; als eine Mahnung, sich zu vergegenwärtigen, se in nomine domini inungi, ne ulla vi morbi ullisve diabolicis insultibus succumbat, sed confortatus fide carnem, mundum et satanam sub pedibus velociter conterat, idque in illo, in quem ungitur, Christo. Es war sodann in den Mittelpunkt der Handlung das Gebet und der Glaube gestellt worden; das Regensburger Buch hatte ausdrücklich erklärt: „Ad hoc ergo haec unctio adhibetur cum oratione, ut infirmus in fide et ecclesiae oratione confirmatus confidat, se a deo veluti vivum ecclesiae membrum respici et exaudiri, utque velut fortissimus miles invictam spem sumat de adversis omnibus in Christo triumphandi, ut denique certa fiducia, sive moriatur sive reconvalescat, aeternam salutem promissioni infallibilis dei non aliter atque certissimae ancorae innixus complectatur et expectet.“ *) Wie gezwungen auch diese Ideen an die Oelung geknüpft, wie wenig sie auch im Symbol selbst enthalten waren, es lag hier doch ein Versuch vor, aus dem Ritus alle unevangelischen Vorstellungen zu entfernen und in Einklang mit dem christlichen Bewußtsein zu bringen. Und deshalb konnte auch Melanthon milder über ihn urtheilen.

Von einem ganz andern Standpunkt ging das Augsburgische Interim aus. Die psychologisch-ethische Vermittlung der Handlung und ihr symbolischer Character kamen hier nicht zur Geltung; die Oelung war das Sakrament, durch welches die göttliche Gnade sich den Kranken mittheilt, um sie im Kampf gegen die Gewalten der Finsterniß zu stärken, „sintemal sie in den letzten Zeiten des Lebens alle ihre Macht und Gewalt versuchen, des Menschen Seligkeit auszulöschen, und unterstehen sich, sein Herz mit unglaublichen Schrecken zu schwächen und zur Verzweiflung zu drängen“ **). Die Oelung war hier auf dieselbe Linie mit

*) C. R. IV, p. 220.

**) Bieck a. a. O., S. 313—6.

den andern Sakramenten gestellt, die Thätigkeit des Subjects, das ethische Element, in den Hintergrund geschoben, und damit eine Schranke gegenüber dem evangelischen Bewußtsein errichtet. Desto mehr Anlaß war vorhanden, diesen Ritus, wenn er nicht gänzlich abgelehnt werden sollte, einer sorgfältigen kritischen Sichtung zu unterwerfen. Die erste Alternative war für Melanthon unannehmbar, theils nach den eignen theologischen Voraussetzungen, die er zu Regensburg gemacht hatte, theils mit Rücksicht auf die schwierigen politischen Verhältnisse und die in Folge derselben den Protestanten drohenden Gefahren. So konnte er nur die andre Alternative ergreifen. Dieselbe lag ihm um so näher, als er dieser Frage überhaupt keinen hohen Werth zuzuerkennen vermochte. War eine Reinigung des Ritus vorgenommen worden, so schien es ihm gleichgiltig, ob er aufgenommen oder abgelehnt wurde. Im Judic. I vom 1. April 1548 erscheint ihm daher dieser Gegenstand zu geringfügig, um „davon zu zanken", obwohl er die Darstellung des Augsburger Buchs eine thörliche Disputation nennt. Im Judic. II und III vom 13. und 14. April wird die Oelung nicht einmal erwähnt. Auch das Judic. IV vom 16. Juni*) räth davon ab, darüber zu streiten, „ohne soviel die Anrufung der Heiligen belanget". Er spricht sein Mißfallen daran aus, daß man sie den andern Sakramenten vergleicht und des heiligen Geistes Wirkung daran bindet, während es doch öffentlich sei, daß sie nur zu einem Schein also geschmückt werde; doch will er jetzt nicht davon disputiren, sondern sie vielmehr dem Bekenntniß eines jeden überlassen wissen. Energisch aber protestirte er gegen die große Gotteslästerung, daß man unsern Priestern sollt auflegen, anzunehmen oder auszutheilen solche unctiones und abgöttische consecrationes, davon fälschlich gerühmt wird in den pontificalibus**) und Agenden, daß dadurch den Leuten der heilige Geist, Vergebung der Sünden und andere Gottes Gnade und Schutz wider den Teufel gegeben werde, und zur Seligkeit Leibs und der Seelen dienen sollen."***) Eingehender beurtheilt das Judic. V

*) C. R. VI, p. 932—3.

**) Pontificale heißt die Sammlung von Formularen, welche sich auf die liturgischen Funktionen des Bischofs bezieht.

***) Wir theilen hier einige Belege zur Veranschaulichung der hier

vom 6. Juli*) den Ritus. Es giebt zu, „daß die Apostel aus Christi Befehl die Kranken mit Oel gesalbet, auch durch andere Mittel als Auflegung der Hände und sonst diese gesund gemacht und Wunderzeichen gethan, auch der Gebrauch bei St. Jakob noch gewesen", fügt aber hinzu, er sei hernachmals gefallen, könne nicht als in der katholischen Tradition enthalten, noch viel weniger als Sakrament angesehen werden, da weder Christus ihn als solches befohlen noch die wahre christliche allgemeine Kirche jemals gehalten habe. Es komme hinzu, daß die liturgische Feier des Ritus durch Worte, welche der Oelung die Kraft der Sündenvergebung zuschreiben: „und durch diese heilige Oelung vergebe dir Gott alle deine Sünde, die du mit Sehen, Hören, Riechen gesündiget hast", sowie durch Anrufung der Heiligen entstellt sei**). Ueber diese Bestandtheile des Ritus fällten die Theologen in Torgau im Oktober das herbe Urtheil: „Wir finden aber solche unfläthige

---

von Melanthon bekämpften liturgischen Formulare mit. In einem Ordo extremae unctionis aus dem 9. oder 10. Jahrhundert heißt es: „Operare, creatura olei, in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut non lateat hic spiritus immundus, neque in membris, neque in medullis neque in ulla compagine membrorum, sed inhabitet in te virtus Christi, altissimi filii, et sanctificatio sancti spiritus"; cf. Daniel. Cod. lit. I, p. 313. Im Pontificale — wir zitiren das von Clemens VIII. 1596, dann von neuem von Urban VIII. und Benedict XII. herausgegebene, aber doch auf alten Quellen beruhende — wird die priesterliche Salbung mit den Worten vollzogen: „Consecrare et sanctificare digneris, domine, manus istas per istam unctionem et nostram benedictionem"; l. c., p. 240. Und das oleum infirmorum wird mit dem Gebet geweiht: „Emitte spiritum sanctum, — — ut tua sancta benedictione sit omni hoc unguento caelestis medicinae perunncto tutamen mentis et corporis ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates, omnemque aegritudinem mentis et corporis"; l. c., p. 406.

*) C. R. VII, p. 33—4.

**) Vgl. das ältere vorhin zitirte Formular: „fiat illi haec olei sacri perunctio — — peccatorum omnium optata remissio"; Daniel l. c., p. 314. Vgl. die Liturgie der letzten Oelung im Rituale Romanum — neu herausgegeben von Paul V. 1614, aber ebenfalls auf älteren Quellen ruhend —: „extinguatur in te omnis virtus diaboli — — per invocationem omnium sanctorum angelorum, archangelorum, patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum, virginum atque omnium simul sanctorum"; cf. Daniel l. c., p. 326.

Abgötterei in der Konsekration der Oelung, daß uns wundert, ob ein christlicher Bischof solche Konsekration halten werde" *). In dem Entwurf indeß, welchen am 19. Oktober die Staatsmänner des Kurfürsten überreichten, und der auf die Bedenken der Theologen Rücksicht genommen hatte — der sogenannten Prima forma Interim Lipsiensis — war dennoch die Oelung gebilligt, wenn auch in einer das evangelische Bewußtsein nicht verletzenden Weise **). Auf dem Konvent in Zelle am 16. November wiesen dagegen die Theologen von neuem auf die genannten unevangelischen Bestandtheile des Ritus in ausführlicher Argumentation hin, ohne auf die Frage einzugehen, ob es zulässig sei, in gereinigter Gestalt den Ritus aufzunehmen. Sie behaupteten also dem Leipziger Entwurf gegenüber in dieser Beziehung eine ablehnende Stellung ***).

In derselben Weise wiesen die Theologen mittelbar in der

---

*) C. R. VII, p. 175.

**) Ibid., p. 179: „Die Oelung mag nach dem Evangelio Marci am 6ten und Jakobi am 5ten gehalten werden, und dieweil es nichts anderes ist, denn für und über die Kranken christliche Gebete und Trostsprüche aus der heiligen Schrift zu sprechen, so soll man's auf den Kanzeln das Volk also berichten."

***) Ibid., p. 202: „Die Oelung aber ist vor dieser Zeit mit Heiligenanrufung geschehen. Item, sie haben dazu gesprochen: ‚Per istam unctionem expietur, quicquid deliquisti per visum, auditum. Item et sit tibi haec unctio olei sanctificati ad purificationem animae et corporis et ablutio omnium culparum.' (Cf. Daniel l. c., p. 311—2.) Solche Worte sind öffentlich dem Evangelio zuwider und sind allen gottfürchtigen Christen schrecklich zu hören. — — ist die Unmöglichkeit zu betrachten, daß in der Konsekration des Oels solche schreckliche Reden gebraucht werden, daß wir nicht achten, daß ein Bischof, der christliche Lehre betrachten will, solche consecrationes halten werde, als nämlich sancti spiritus ei admiscere virtutem, ut vitae aeternae participes faciat. Item, ut fias in adoptionem carnis et spiritus iis, qui ex te ungendi sunt in remissionem peccatorum. (Daniel l. c., p. 410—1, aus den Formeln bei Weihung des Kranken und Katechumenöls.) In diesen Reden giebt man die einige Ehre Gottes dem Oele, nämlich, daß es uns Kinder Gottes mache, daß es Sünde wegnehme, daß es uns theilhaftig mache ewiges Lebens. Item, daß es die Teufel verjage. Solche Reden sind abgöttisch und sind ernstlich verboten im ersten und andern Geboten Gottes; darum soll sie niemand bestätigen."

Erklärung an die Räthe vom 18. November den Ritus zurück: „Von der Oelung ist gesagt, daß wir der Bischöfe Oel nicht haben.“*) Die Räthe beruhigten sich aber nicht bei dieser Antwort, sondern forderten die Theologen auf, „zu bedenken, wie man christliche Gebete hierzu gebrauchen sollte, und was wider Gott nicht wäre, daß dasselbige nachgegeben würde, so solle mit den Bischöfen weiter davon geredet werden“ **). Die Theologen mußten daher deutlicher ihr Urtheil abgeben. Sie erneuerten zuerst die Bitte, man möge ihre Gewissen schonen, es handle sich nicht um geringe Sachen ***) und um einen Wortstreit; man dürfe in den Gottesdienst nicht falsche Reden mischen, die zur Bestätigung großer Irrthümer dienten und offenbar dem ersten und zweiten Gebot widersprächen. Dann aber erklärten sie, daß es für sie nicht zieme, selbst Formen aufzustellen; dagegen seien sie bereit, wenn von der andern Seite ein Entwurf ihnen vorgelegt werde, denselben zu beurtheilen. Sie deuteten endlich auf ein rechtes Konzil, auf welchem diese Angelegenheit entschieden werden könnte †).

Es war offenbar die Absicht der Theologen, diese Frage dilatorisch zu behandeln und, wenn möglich, gegenwärtig sie noch nicht zu erledigen. Doch wurde diese Absicht nicht erreicht. Das Zellische Interim, das die Staatsmänner des Kurfürsten am 19. November abfaßten, nahm die Oelung auf. Es bestimmte: „Wiewohl in diesen Landen die Oelung in vielen Jahren nicht in Brauch gewesen, dieweil im Marco und im Jacobo geschrieben, wie die Apostel deren gebraucht haben, wie denn Jacobus sagt: ‚Ist jemand krank unter euch, der berufe die Priester der Kirche zu sich, auf daß sie über ihm beten und salben ihn mit Oel, und das Gebet des Glaubens wird den Kranken gesund machen, und der Herr wird ihn erleichtern u. s. w.‘, darum mag man hinfürder solche Oelung nach der Apostel Gebrauch halten und über den

*) C. R. VII, p. 210—1.

**) Ibid., p. 213 (19. November).

***) Dies Urtheil steht insofern nicht im Widerspruch mit den früheren Erklärungen, als hier zusammenfassend von Oelung, Chrisma (Firmung) und Meßkanon gesprochen wird.

†) C. R. VII, p. 214—5 (19. November).

Kranken christliche Gebete und Trostsprüche aus der heiligen Schrift sprechen und das Volk deß also berichten, damit man den rechten Verstand fassen, und aller Aberglaube und Mißverstand vorkomme (vorkommen = an etwas vorbeikommen) und verhütet werde." *) Dies Zellische Interim wurde am 17. Dezember von Churfürst Moritz und Churfürst Joachim von Brandenburg in Jüterbog unterschrieben. Jedoch fand insofern eine Verschärfung statt, als hier das fakultative mag in das obligatorische soll verwandelt wurde. Das Leipziger Interim nahm indeß wieder den Wortlaut des Zellischen auf. War so, wie es schien, der Operationsplan der Theologen gescheitert, so ließen dieselben ihn dennoch nicht fallen. Eine neue Stütze für denselben glaubten sie in dem Schlußsatz des Leipziger Interims zu finden. Derselbe erklärte: „In andern Artikeln sind wir erbötig, uns derhalben in der Schrift und alten Lehrern auch fleißig zu ersehen und unsern Freunden und gnädigen Herrn, den Bischöfen, unser Bedenken anzuzeigen und uns mit ihren Liebden und Fürstlichen Gnaden darin freundlich und unterthäniglich zu unterreden und christlich zu vergleichen." **) Sieht man unbefangen auf diesen Schlußsatz, so ist der erste Eindruck allerdings derartig, daß man nicht begreift, wie die Theologen auf denselben die Hoffnung einer dilatorischen Behandlung der Frage gründen konnten. Und doch hatten sie Recht. Sie waren immer davon ausgegangen, daß das Wahrheitselement jenes Ritus die seelsorgerliche Pflege der Kranken sei, und hatten sich daher darauf berufen, daß diese bei ihnen stattfände, daß es also der Einführung jener Handlung bei ihnen nicht bedürfe. Was nun aber den symbolischen Ritus der Salbung anlangte, so stand derselbe in gleicher Linie mit der Chrismation bei der Firmung. Fand doch die Weihe der heiligen Oele, des Chrismas, des Katechumenen und Krankenöls bei einem und demselben Akte, während der Feier der Gründonnerstagsmesse, statt. Die Anwendung des Chrismas bei der Firmung konnte nun gewiß zu den Artikeln gerechnet werden, über die man sich erst vergleichen wollte, dann aber auch der Gebrauch des Krankenöls. Und die

---

*) C. R. VII, p. 218 (19. November).

**) Ibid., p. 264.

Theologen konnten daher mit gutem Gewissen erklären: „Daß man aber das Chrisma ansicht, dieses Stück ist aufgeschoben und gehört in den Beschluß: ‚in andern Artikeln wolle man sich mit den Bischöfen weiter unterreden'. Also soll auch der Artikel von der Oelung verstanden werden, wie ausdrücklich angehänget, daß alle abergläubische Stücke davon wegzuthun." *) Und in der That, wie viele Fragen waren hier zu erledigen? Dazu hatten sich die Theologen nicht entschlossen, Oel zu exorziren und zu weihen; sollte also eine Salbung der Kranken stattfinden, so mußte ein besonderer Ritus für dieselbe erst gefunden und eine Verständigung über ihn gesucht werden. Si qua in illis articulis mentio facta est unctionis, illud etiam additum fuit, restare articulos non conciliatos: de quibus necesse sit ab episcopis significari, quid desideretur**). Ob freilich eine Möglichkeit vorhanden war, einen Ritus zu finden, der von abergläubischen Vorstellungen frei war und doch keine nichtssagende leere Ceremonie, das konnte bezweifelt werden. Die Theologen wenigstens fanden ihn nicht und hatten auch kein Interesse, sich Mühe zu geben, ihn zu finden. Die Oelung der Kranken blieb vorläufig und durch die Gunst der Umstände definitiv ein Verfassungsartikel, zu dem kein Ausführungsgesetz hinzukam; ein Programm, das nicht verwirklicht wurde. Wenigstens geschah nichts von Seiten der kirchlichen Behörden, um dem Ritus Eingang zu verschaffen; und nur insofern war ihm Raum gewährt, als es dem Einzelnen freigestellt war, ihn für sich in

---

*) C. R. VII, p. 268.

**) An die Berliner Theologen (11. Januar); l. c., p. 300. Vgl. auch Melanthons Brief an Spangenberg vom 13. Januar: „Ipsa aula nobis testis esse potest, nobis non probantibus insertum esse articulum de oleo et unctionibus. Et scimus consecrationes oleorum, quae extant in libris episcoporum, impias et magicis similes esse. Idque semper in deliberationibus a nobis dictum est et constanter dictum est. Illi autem, qui articulum de oleo inseruerunt, corrigi haec dicebant, quia addiderunt remotis omnibus superstitionibus. Et in fine diserte dicitur, reliquos esse aliquos articulos non conciliatos, de quibus cum episcopis deliberandum sit, si has ecclesias velint regere. In his nondum conciliatis articulis numerari necesse est et illas consecrationum et unctionum absurditates. Intelligantur ergo non comprobatae, sed ad illam deliberationem rejectae." l. c., p. 309—10.

Anwendung zu bringen, selbstverständlich unter den bezeichneten Cautelen. Einer solchen Interpretation des Interims, die sich offenbar auf das fakultative „mag" desselben stützte, sehen wir Georg Major folgen. „Oleum", schreibt er an Wanckel, „de quo magnum certamen fuit nostris cum altera parte, nostri quasi temporum injuria victi, cui prudentes saepe multa largiri coguntur, ita approbarunt, ut si quis eo uti velit, utatur remotis omnibus abusibus"*). Aber auch diese Erlaubniß stand nur auf dem Papier; denn welcher Protestant wäre geneigt gewesen, aus freien Stücken die Salbung zu erbitten? Und bald sollte dieser Ritus auch nicht mehr auf dem Papier, wenigstens nicht auf dem die Entscheidung bringenden Papier stehen. Das kleine Leipziger Interim, der maßgebende Auszug aus dem großen, erwähnt die Oelung nicht, wie schon die Agende sie hatte fallen lassen.

So war es Melanthon und seinen Freunden gelungen, durch diplomatische Gewandtheit die evangelische Kirche vor einer nicht geringen Entstellung ihres gottesdienstlichen Lebens zu schützen und zugleich die Gefahren von ihr fernzuhalten, welche durch einen unumwundenen Protest gegen die Oelung, gleichviel in welcher Gestalt sie auch immer gefeiert würde, ohne Zweifel wären heraufbeschworen worden.

Wenn wir schließlich fragen, was Melanthon abhielt, ernstlich den Versuch einer dem Evangelium gemäßen Umgestaltung der Oelung vorzunehmen, so kann die Antwort darauf uns nicht schwer werden. Ganz abgesehen davon, daß dieselbe wohl kaum der Gefahr entgangen wäre, dem abergläubischen Hang der menschlichen Natur Vorschub zu leisten, so hielt ihn die Ueberzeugung zurück, der wir schon vorhin gedacht haben, daß das einzig Werthvolle in jenem Ritus das seelsorgerliche Element, vor allem das Gebet, die Fürbitte sei, welches ja die evangelische Kirche sich angeeignet hatte; daß die Salbung aber ursprünglich ein Heilungsakt, eine medizinische Thätigkeit gewesen sei, für deren Anwendung gegenwärtig die Voraussetzungen fehlten. So erklärt die Repetitio confessionis Augustanae von 1551: „Unctio, quae nunc

*) C. R. VII, p. 298 (11. Januar 1549).

extrema nominatur, fuit olim medicatio — — pro aegrotis fiunt publice et privatim piae precationes, sicut promisit deus, se etiam corporales aerumnas petentibus mitigaturum esse juxta illud: invoca me in die tribulationis et eripiam te." *) Wie er sich diesen medizinischen Akt durch die Salbung vermittelt gedacht hat, bleibt dunkel; die Aeußerungen, die sich darüber in den Loci aus dem letzten Redactionsstadium von 1543—59 finden, verrathen eine gewisse Unklarheit. Er äußert hier, die Oelung sei ursprünglich eine curatio medica gewesen; Gott habe, um die Autorität der Erzväter und Propheten zu stärken, ihnen das donum sanandi verliehen. Männer wie Abraham, Isaak, Jakob, Jesaias seien professione medici gewesen. Und durch ihre Vermittlung sei sowohl die doctrina verae religionis als auch die doctrina physica de plantis et multis naturae partibus verbreitet worden. So habe denn auch Christus, die alte Sitte erneuernd, die Apostel mit der Gabe der Krankenheilung ausgerüstet und mit ihrer Ausübung beauftragt. Diese rationalisirende Auffassung verläßt nun Melanthon wieder, indem er erklärt, daß diese Gabe in der Kirche auch später fortgedauert habe, und daß auch jetzt noch viele Kranke durch die Gebete der Kirche — also nicht durch medizinische Vermittlung — wiederhergestellt würden. Das sei ein Beweis, daß die Gottesgabe körperlicher Gesundheit begehrt und sorgfältig gepflegt werden müsse **).

Melanthon deutete damit auf den Gesichtspunkt, von dem Luthers Kritik der Oelung ausging. Der Brief des Jakobus, sagte dieser, erblicke in ihr ein Mittel der Heilung des Kranken, die römische Kirche dagegen wende sie im Gegentheil an, wenn der Kranke im Sterben liege und die Aussicht auf Rettung geschwunden sei. Sie könne sich also nicht auf Jakobus berufen. Dieser gehe vielmehr von ganz andern Voraussetzungen aus; er habe wunderbare Heilungen im Auge, welche mittelst einer der ersten Kirche, aber nicht uns, verliehenen Kraft bewirkt worden seien. Auch habe er kein Sakrament stiften, sondern einen Rath geben wollen; und zwar nicht allen Kranken, da ja die Krankheit eine Ehre der

*) C. R. XVIII, I. p. 436.
**) l. c. XXI, p. 853.

Kirche und der Tod unser Gewinn sei, sondern „denen allein, die ungeduldig und schwachgläubig ihre Krankheit tragen, welche Gott darum verlassen hat, daß in ihnen die Wunderzeichen und Wirkungen des Glaubens erscheinen möchten". Schließlich sei zu erwägen, daß Jakobus nicht der Salbung, sondern dem Gebet des Glaubens die Verheißung zueigne.

Luther hätte es von seinem Standpunkte aus nicht nöthig gehabt, sich exegetisch mit der Stelle aus Jakobus auseinanderzusetzen, denn auch an unserer Stelle erklärt er diesen Brief als nicht von dem Apostel Jakobus verfaßt und „nicht würdig eines apostolischen Geistes", aber auch wäre er apostolischen Ursprungs, und die auf die Oelung bezüglichen Worte müßten im Sinne der römischen Kirche verstanden werden, so daß Jakobus in der That hier ein Sakrament hätte stiften wollen, so würde die Kirche doch nicht gebunden sein, denn „es den Aposteln nicht gebühret, ein Sakrament einzusetzen aus eigener Gewalt, d. i. Gottesverheißungen geben mit einem anhangenden Zeichen. Denn das gehört allein Christo zu." Nichts desto weniger will Luther keineswegs die letzte Oelung verworfen wissen, denn wenn sie auch nicht ein von Gott gestiftetes Sakrament sei, so lasse sie sich doch unter die von uns gestifteten Sakramente aufnehmen und der Weihung und Aussprengung des Wassers und Salzes gleichstellen, denn nach der Lehre des Apostels Paulus könne ja jede Creatur durch Wort und Gebet geheiligt werden. Er kommt daher zu dem Resultat, daß „durch die letzte Oelung der Friede und die Vergebung der Sünden gegeben werde". Damit meinte er aber nicht, daß die Oelung eine Darbietung der göttlichen Gnade in sich schließe, sondern er wollte nur zur Geltung bringen, daß der Glaube empfange, was er zu empfangen hoffe. Wer glaube, in der Oelung Friede und Vergebung zu erhalten, der erhalte sie auch. „Was wir glauben zu empfangen, das empfangen wir auch in Wahrheit, der Diener handle, wie er wolle, schimpflich oder betrüglich. Denn so lautet der Spruch Christi: ‚Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet.' Item, ‚Dir geschehe, wie du geglaubt hast.'"*) Luther rechtfertigte also die Oelung, indem er

*) Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, 1520. Walch Bd. XIX, S. 141—9.

sie als Anregung des Glaubens betrachtete, welcher nie vergeblich die Hand nach den Heilsgütern ausstrecke.

Auch später hat Luther diese Beurtheilung der Oelung festgehalten und ihr praktische Folge gegeben. Am 4. Dezember 1539 schrieb er an Churfürst Joachim II. von Brandenburg: „Mit der Oelung — — — möcht' es leiden, sofern es nicht päpstlicher Weise gebraucht würde." Doch rieth er ab, sie in die Kirchenordnung aufzunehmen, da diese, nach der Vorrede, nur in der heiligen Schrift Begründetes und der alten Kirche Gemäßes enthalten solle, die heilige Schrift aber auch nicht in der Jakobusstelle die Oelung bestätige, und die alte Kirche unzählige Bräuche gehabt habe. Sie solle nur als geduldeter Brauch bestehen *). Einer schärferen Beurtheilung unterwarf er sie in einem Schreiben an den Pastor Solin in Tangermünde vom 13. September 1540. Hier gestattet er ihre Anwendung auch jetzt noch, aber sieht ihrem baldigen Ende entgegen und wünscht es**).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Melanthon eine ablehnendere Stellung als Luther dem Ritus der Oelung gegenüber eingenommen hat. Sympathien für ihn hatte freilich weder der eine, noch der andere; aber, während Luthers weitherziger Idealismus kein Bedenken trug, es dem Glauben zuzutrauen, er werde auch aus einer mit gefährlichen Ingredienzien gemischten Speise Kräftigung erlangen, so war der Blick des besonnenen praktischen Melanthon vielmehr auf die Störungen des Glaubens gerichtet, welche aus dem Brauch des Ritus ihm mit Nothwendigkeit zu entspringen schienen, und deren Beseitigung er kaum zu hoffen wagte. —

Die Polemik Melanthons gegen die Oelung verband sich gemeiniglich mit der Kritik der Firmung. Beide Riten erschienen ihm in wesentlich gleichem Lichte, offenbar, weil sie beide in der Salbung ein gleiches Symbol aufgenommen hatten. Doch bestand in der Beurtheilung beider Riten insofern ein Unterschied, als die Oelung von Melanthon fast unbedingt abgelehnt wurde, während er in der Firmung werthvolle Bestandtheile erkannte, für

---

*) De Wette, Bd. V, S. 233—4.

**) A. a. O., S. 307: „Si vis ad tempus etiam poteris aegrotos ungere — solvat ceremoniam libera conscientia statim."

deren Bewahrung und Fortbildung er lebhaft eintrat. Auf diese letzteren haben wir erst im folgenden Paragraphen einzugehen; hier kann es nur unsere Aufgabe sein, auf den Theil der Handlung hinzuweisen, dessen Beseitigung Melanthon für nothwendig erachtete.

Flüchtig erwähnt wird die confirmatio, wieder zugleich mit der unctio, von der Apologie. Sie läugnet ihre göttliche Dignität; dieselbe gehört vielmehr zu den Riten, welchen ein mandatum dei fehlt, die im Lauf der kirchlichen Entwicklung entstanden sind — accepti a patribus —, und deren Beobachtung daher auch die Kirche nicht für nothwendig ansieht *).

Einen Anlaß, die confirmatio von neuem ins Auge zu fassen, gab das Regensburger Buch von 1541. Dasselbe näherte sich auch hier den Protestanten. Es gestand zu, daß die confirmatio nicht nothwendig zum Heil sei, und daß der Gebrauch ihres Symbols, des Chrismas, nur auf der Autorität der Kirche ruhe; es knüpfte die vis sacramenti daran, daß die Empfänger desselben im Besitz der fiducia verbi et gratiae Christi seien, und enthielt sich jeder Verurtheilung des mos aliarum ecclesiarum bis zur Entscheidung eines allgemeinen Konzils. Auch war die Salbung ausdrücklich als ein Symbol bezeichnet, durch welches die Gläubigen auf die invisibilis et interior unctio spiritus sancti eben nur hingewiesen würden. Endlich war die Forderung erhoben worden, es solle dem Empfang des Sakraments der Konfirmation ein Unterricht vorangehen und ein Bekenntniß des Glaubens an Christus, sowie ein Gelübde des Gehorsams gegen die Kirche folgen. Aber das Regensburger Buch sah doch in der Konfirmation ein Sakrament, das in der Verheißung Christi, er werde denen, die ihn darum bitten, den heiligen Geist geben, das Stiftungswort, und in der Handauflegung die sinnliche Basis besitze, und eben deshalb in ihr das Medium, durch welches der heilige Geist mitgetheilt werde **).

Von protestantischer Seite wurde vor allem eingewandt, daß die Konfirmation nicht unter die Sakramente aufgenommen werden

*) C. R. XXVII, p. 570. (De numero et usu sacramentorum.)
**) l. c. IV, p. 216.

dürfe. Wenn man unter den Sakramenten gewisse Zeichen der göttlichen Gnade verstehe, wie dies das Buch thue *), so falle die Konfirmation nicht unter diesen Begriff **). Gegen die Anwendung des Chrismas polemisirten die Protestanten nicht unmittelbar, aber sie rechneten sie doch wohl zu den großen Mißbräuchen, welche sich mit der Ceremonie verbunden haben und nicht zu verschweigen seien; denn anerkennend sprechen sie nur über die Ceremonie der Handauflegung. Vor allem heben sie immer von neuem hervor, die Konfirmation sei kein Sakrament, sondern nur eine Ceremonie ohne Gebot und ohne Verheißung, ein formaler Rest der den Aposteln und andern Gliedern der alten Kirche eignen Gabe, Kräfte des heiligen Geistes mitzutheilen ***). Es ist auffallend, daß die protestantischen Theologen, in erster Linie also Melanthon, der Polemik gegen den Gebrauch des Chrismas sich fast völlig enthielten, so daß im Index abusuum in ecclesia vom 17. Juli 1541 an der Handlung der Konfirmation nur ausgesetzt wird, daß der Unterricht in der christlichen Lehre und die Prüfung in derselben aufgehört habe †).

Diese Lücke läßt sich indeß wohl leicht daraus erklären, daß, wenn der sakramentale Character der mit der Konfirmation verbundenen Ceremonien aufgegeben war, auch alle abergläubischen Vorstellungen schwinden mußten, die sich mit ihnen verknüpft hatten. Die Polemik gegen das Chrisma war potentiell in der Polemik gegen die Sakramentalität der Konfirmation enthalten.

Wenn wir das Regensburger mit dem Augsburger Interim in Bezug auf die Werthschätzung der Konfirmation vergleichen, so steht das letztere in zwiefacher Hinsicht hinter dem ersteren, insoweit eine Annäherung an die evangelischen Grundanschauungen in Betracht kommt, zurück. Es vertritt einmal den Standpunkt des opus operatum, von dem sich das Regensburger Interim frei gehalten hatte, indem es erklärt: „Derhalben ist dies die Kraft

*) C. R. IV, p. 212. Es nennt sie certa et efficacia signa voluntatis et gratiae dei erga nos.

**) Ibid., p. 429. Melanthon am 24. Juni 1541.

***) Ibid., p. 503—4. Melanthon am 12. Juli 1541.

†) Ibid., p. 533.

dieses Sakraments, daß die, so hiemit konfirmirt werden, dieie empfahen den heiligen Geist." Während ferner das Regensburger Interim fast unbedingt die Voraussetzung gemacht hatte, daß ein Unterricht in der christlichen Lehre dem Empfang des Sakraments vorausgehen müsse, und die Sitte anderer Kirchen als eine nur vorläufig bis zur Entscheidung eines allgemeinen Konzils zuläßige bezeichnet hatte, hebt das Augsburger Interim diese Beschränkung auf und gestattet als gleich berechtigt die Ertheilung der Konfirmation sowohl an unterrichtete, wie an unmündige Kinder: „Doch soll nicht dafür gehalten werden, daß darum die gar jungen Kinder von diesem Sakrament sollen abgetrieben werden, sintemal Christus selbst sich nicht scheuet, ihnen die Hände aufzulegen." *)

So schlug denn auch Melanthon jetzt in der Beurtheilung der Konfirmation von vorn herein einen andern Ton an. Schon das jud. I vom 1. April 1548 hob es tadelnd hervor, daß das Buch die confirmatio ein nöthig Ding nenne, was der Ansicht der alten Kirche widerstreite. Doch wollte er vorläufig „von der Konfirmation — nicht zanken". Aber er erklärte: daß die magicae consecrationes olei nicht zu dulden seien **). Ueberhaupt bezeichnete er in einem andern Gutachten von demselben Tage die Erörterung des Buchs als thörliche Disputation ***). Das Jud. III vom 24. April bestritt, daß durch die Konfirmation Gnade dargeboten werde †). So waren stoßweise die einzelnen Instanzen der protestantischen Kritik zur Geltung gebracht worden, das Jud. IV vom 16. Juni faßte sie zusammen, lenkte jedoch insofern ein, als es freilich mit aller Entschiedenheit gegen die unctiones und abgöttischen consecrationes kämpfte, aber das Urtheil über die Sakramentalität der Handlung, welche es selbst verneinte, eines jeden eignem Bekenntniß überließ ††). In herbem Tone redete das Jud. V vom 6. Juli über die Konfirmation, es bezeichnete ihre gegenwärtige Feier als „leichtfertiges Spektakel", und erhärtete ihre Richtigkeit

*) Bieck a. a. O., S. 307—8.
**) C. R. VI, p. 840.
***) Ibid., p. 844.
†) Ibid., p. 869.
††) Ibid., p. 932—3.

durch Gründe, die Melanthon schon bei Gelegenheit des Regensburger Interims angewandt hatte *). Und in der That gelang es den Theologen, die drohende Gefahr zu beschwören; die Firmung im Sinne der katholischen Kirche wurde nicht in das Leipziger Interim aufgenommen; was an ihre Stelle trat, entsprach durchaus dem evangelischen Bewußtsein, wie wir später sehen werde. Luther hat ebenso wie Melanthon den sakramentalen Character der Firmung geläugnet und sich über die Gestalt ihrer Feier, wie er sie in der römischen Kirche vorfand, auf das herbste geäußert. Wenn er sie dennoch zu dulden geneigt war, so geschah es unter der Voraussetzung, daß sie nicht als Sakrament, sondern als Brauch der Kirche, als sakramentirliche Ceremonie angesehen werde, die zu ihrem Mittelpunkt, wie er das eine Mal sagte, das Wort und Gebet, wie er das andere Mal erklärte, die Handauflegung und das Gebet habe **). Ueber den historischen Ursprung der Handlung spricht er sich ganz in Uebereinstimmung mit Melanthon aus: „Wir lesen wohl in Actis Apostolorum (8, 17), daß die Apostel ihre Hände legten auf die Häupter der Getauften, daß sie den heiligen Geist empfingen, welches sie zu der Firmelung ziehen; so doch dasselbige darum geschah, daß dieselbigen den heiligen Geist in öffentlichem Zeichen empfingen und mit viel Zungen reden möchten, das Evangelium zu predigen. Aber dasselbig ist zeitlich abgegangen und nicht mehr blieben.“ ***)

Der Unterschied zwischen Luther und Melanthon in der Beurtheilung der Firmung lag darin, daß jener sie nur als einen unter gewissen Bedingungen zu duldenden Ritus, dieser als eine Institution betrachtete, welche, von evangelischem Geiste erfüllt und erneuert, von hohem Werthe für das christliche und kirchliche Leben der Jugend werden könne.

An die Kritik Melanthons über die Konfirmation würden wir die Kritik desselben über die Ordination anschließen, da auch

*) C. R. VII, p. 32.

**) Lit. d. Ref. I, S. 325; vgl. auch den Brief an Hausmann vom 14. März 1524: „Confirmationem aliud non esse, quam impositionem manuum et orationem tu ipse nosti.“ De Wette, Bd. II, S. 490.

***) Predigt am Christtage über Tit. 3, 4—8. Kirchenpostille, Thl. II. Walch, Thl. XII, S. 192.

bei dieser nach katholischem Ritus eine Salbung mit Oel stattfindet, wenn uns eine solche vorläge. Allein sie fehlt, offenbar aus keinem andern Grunde, als weil Melanthon, wie wir schon gesehen haben, in der Werthbestimmung der Ordination kaum hinter dem Urtheil der katholischen Kirche zurückblieb. Damit wollen wir keineswegs sagen, daß Melanthon alle Ceremonien gebilligt habe, welche mit der Ordination verbunden waren; aus der positiven Darlegung der Faktoren, welche ihm für die Feier derselben angemessen erschienen, geht vielmehr hervor, daß er nur die Handauflegung als ein für sie geeignetes Symbol ansah. Es war also eine thatsächliche Kritik, die er übte, wenn er Tonsur und Salbung fallen ließ. Er mag über diese Ceremonien auch wohl so ironisch geurtheilt haben wie Luther*), aber sie besaßen für ihn einen so geringen Werth, daß er auf eine Diskussion über sie verzichtete.

Auch an der Feier der Taufe nach römischem Ritus hatte Melanthon wenig auszusetzen, er verwarf nur, wie auch Luther sie nicht in das Taufbüchlein aufgenommen hatte, die Exorzisation des Salzes, als erschreckliche Gotteslästerung und Zauberei, die von Gott im ersten Gebot verboten sei, und den Gebrauch des Chrismas, der wegen der abgöttischen Konjuration, darin ihm die Kraft des heiligen Geistes und Seligkeit ohne Gottes Wort und Befehl zugeeignet werde, nicht zulässig sei**); auch hierin in Uebereinstimmung mit Luther, welcher in der Redaktion des Taufbüchleins von 1526 die Salbung beseitigt hatte***). Es zeigte sich in diesem Protest von neuem die entschiedene Abneigung Melanthons, irgend eine Weihung zu billigen, in welcher sinnliche Stoffe nicht als Symbole, sondern als reale Träger geistig-sittlicher Kräfte angesehen werden; die bestimmte Zurückweisung aller an das Magische streifenden Vorstellungen; und der feste Entschluß, diese trübenden Elemente von der evangelischen Wahrheit fernzuhalten†). Es ist das ein Vorzug, durch welchen sich Melanthon

*) Liturgik der Ref. I, S. 158.

**) C. R. VII, p. 198—9. Kritik der Agende Herzog Heinrichs, 16. November 1548.

***) Liturgik der Ref. I, S. 301—16.

†) Vgl. z. B. Jud. V de libro Interim vom 6. Juli 1548. C. R. VII,

vor Luther auszeichnete, dessen theosophisch gerichtete Weltanschauung ihn mitunter an die Schwelle von Ideenkreisen führte, in denen die Abgrenzung des Sittlichen gegen das Natürliche gefährdet wurde *). Und da das sittliche Handeln der Sphäre des bewußten Handelns angehört, so mußte Melanthon auch darauf dringen, daß die wesentlichsten Bestandtheile der Taufhandlung, die Vorlesung aus der heiligen Schrift und die an die Pathen gerichteten Fragen, in der Landessprache vorgetragen würden: „Pia et communis consuetudo est ecclesiae, ante baptismum recitare locum evangelii, in quo scribitur: Talium est regnum coelorum, et adduntur precationes. Ut autem populus adjungere posset suas precationes et excitari lectione evangelii, utilius esset, illas lectiones lingua populo intellecta fieri. Item cum susceptores respondeant pro puero, conveniret eos sermonem intelligere, de quo interrogantur.“ **)

Was die Feier des Abendmahls betrifft, so war es die Elevation der Elemente, welche er, wie wir schon früher gesehen haben, nicht billigte. Die Bedenken, die er gegen dieselbe hegte, waren ihm indeß nicht so schwer wiegend, daß er nicht in ihre Einführung als Zugeständniß an die katholische Partei in der Zeit des Interims hätte willigen können. So sehen wir ihn denn bei

---

p. 43—4: „Die Segen aber des Wassers, Salz, Würze, Fladen und dergleichen Creaturen, sintemal [man] denselbigen göttliche Kraft zulegt, den Teufel zu vertreiben, die Sünde zu vertilgen und die Seligkeit zu fördern, können ohne Mißbrauch göttliches Namens und Superstition nicht gebraucht werden. Daß man aber Gott für die Speis und andere Leibes Nothdurft danke, ist hoch von nöthen und von Gott geboten.“

*) Vgl. z. B. die Stelle aus der Schrift über die babylonische Gefangenschaft, die wir Lit. d. Ref., Bd. I, S. 325 zitirt haben.

**) C. R. IV, p. 533. Index abusuum in ecclesia, 1541. Daß Melanthon hier auch die Glockentaufe verwirft und als quaedam veri baptismi contumelia bezeichnet, bedarf als unmittelbare Folge seiner vorhin gezeichneten Grundanschauung keiner Erklärung. Diese Glockentaufe besteht noch jetzt. Das dabei beobachtete Verfahren ist folgendes: „Die Glocke wird mit gesegnetem Wasser abgewaschen, mit Krankenöl und Chrisma gesegnet, mit Thymian, Weihrauch, Myrrhen beräuchert, und die Evangeliumsperikope vom Besuch des Herrn bei Maria und Martha vorgelesen. Gebete begleiten den Weiheakt.“ Vgl. Schmid, Liturgik der christkatholischen Religion, Bd. III, S. 520 ff.

der Revision der Agende Herzog Heinrichs von 1539, die am 16. November 1548 in Zelle stattfand, mit dazu wirken, daß die Elevation, die bis dahin in der Agende nicht angeordnet war, nun vorgeschrieben wurde *). In der auf Grund dieser Revision verfaßten Interims-Agende ist die Elevation nicht ausdrücklich erwähnt; aber wir dürfen kaum daran zweifeln, daß sie als zu beobachtender Ritus von ihr vorausgesetzt wurde. Sie ist mittelbar als giltig bezeichnet, wenn die Agende erklärt, die andern gewöhnlichen Ceremonien der Abendmahlsfeier bewahren zu wollen **). Daß sie aber auch in Wittenberg wieder hergestellt sei, möchten wir kaum glauben; denn die Art und Weise, wie sich Melanthon 1551, also noch unter dem Druck des Interims, über sie ausspricht, deutet darauf nicht hin ***). Melanthon hatte für die Elevation geringe Sympathien; geringere als Luther, dem sie völlig in das Gebiet der Adiaphora fiel †). Er hätte die Wiedereinführung derselben nicht als ein Opfer angesehen, während Melanthon damit wirklich ein solches brachte. Die verschiedene Werthschätzung dieses Ritus von Seiten beider Reformatoren ist nicht schwer zu begreifen, sie war die Folge des Gegensatzes, der zwischen ihnen in der Abendmahlslehre bestand; wo die Elemente nur als Symbole angesehen wurden, mußte die Elevation bedeutungslos werden; wo sie von übernatürlichen Kräften erfüllt gedacht wurden, konnte sie nicht bedeutungslos werden.

---

Wir haben die Aufgabe, die Kritik, welcher Melanthon den Kultus der römischen Kirche unterworfen hat, zu vergegenwärtigen, gelöst und damit zugleich das Material gewonnen, welches die Voraussetzung für die Beurtheilung seines Verhaltens während des Interims bildet. In der That muß es als ein schwer zu

*) C. R. VII, p. 203.

**) Agenda, S. 48.

***) C. R. VII, p. 888: „Scio multos superstitiose et suspiciose de abrogatione elevationis judicare — —. Cum igitur elevationis ritus confirmet illam pompam circumgestationis et similes abusus, non velim impediri eos, qui tollunt elevationem — —.“

†) Lit. d. Ref. I, S. 297—8.

lösendes Räthsel erscheinen, daß dasselbe zum Gegenstande einer so herben und bittern Polemik von Seiten vieler seiner Zeitgenossen geworden ist. Die Zugeständnisse, die Melanthon gemacht hatte, waren so geringfügig, verletzten keine evangelischen Prinzipien und bestanden in der Zulassung von Gebräuchen, die in manchen Gebieten des protestantischen Deutschlands noch nie waren aufgehoben worden und bis dahin unverändert bestanden hatten. Auch waren ja lästige Bestimmungen des Leipziger Interims theils in ihrer Härte durch die praktische Ausführung gemildert, theils gänzlich beseitigt worden. Es handelte sich thatsächlich im ganzen Streit um Gegenstände, die wohl, aus der Ferne gesehen, ungeheuerlich erscheinen mochten, in der Nähe betrachtet, sich in nichts auflösten. Aber eben dies, daß jene Zugeständnisse, aus der Ferne gesehen, schwere Bedenken erregen konnten, macht uns das Verhalten der Gegner Melanthons wenigstens in etwas verständlich. Man erwäge, ihnen stand nicht so wie uns, bequem vereinigt, die Fülle von Gutachten, Erlassen, Briefen zur Verfügung; sie waren nicht in der Lage, durch Vergleichung von Aeußerungen, die bald bei dieser, bald bei jener Gelegenheit gethan waren, sich ein einheitliches klares Bild der Verhältnisse zu erwerben. Man vergesse ferner nicht, daß nur für eine sich keineswegs selbst ergebende Interpretation das Leipziger Interim harmlos war; daß es einer gewissen Anleitung, die uns jetzt in der Totalität der einschlägigen Urkunden gegeben ist, bedurfte, um das Leipziger Interim unanstößig zu finden; daß es an dieser Anleitung aber damals fehlte, zum Theil auch fehlen mußte, wenn nicht ernste Gefahren für die Gemeinden entstehen sollten. Denn jeder eingehende Beweis, daß das Leipziger Interim in keiner Hinsicht die Interessen des Protestantismus verletze, hätte zugleich der katholischen Partei gezeigt, daß es nur ein Blendwerk sei, durch welches sie selbst getäuscht werden sollte. Die Wittenberger Theologen hatten mit großer diplomatischer Vorsicht handeln müssen und viele gewundene Wege gehen, um ein so günstiges Ergebniß, wie das in ihrem Sinne verstandene Leipziger Interim war, zu erzielen. Aber eben diese Diplomatie, diese Weltklugheit, diese leise tretende Rücksichtnahme, erregte bei den Gegnern Anstoß, die ihr den graden Weg und die nur durch Gottes Wort bestimmte Entschiedenheit des treuen

Christen gegenüberstellten. Sie waren offenbar in günstiger Situation, sie konnten auf die Zustimmung der meisten ernsten Christen rechnen; die Saiten, die sie anschlugen, mußten ihnen viele Sympathien erwecken, während der Weg, den Melanthon und seine Freunde gingen, sie den heftigsten und bittersten Verdächtigungen aussetzte. Und doch zweifeln wir keinen Augenblick daran, daß Melanthon und nicht Flacius die rechte Wahl getroffen hatte. Denn wer zu kirchenpolitischer Aktion berufen ist, darf nicht das Wort Gottes unvermittelt zur Richtschnur seines Handelns nehmen, er muß vielmehr dasselbe hindurchgehen lassen durch die Konstellationen der Gegenwart, um die Antwort auf die Frage zu gewinnen, in welchem Maße und Sinne sie seine Anwendung gestatten. Gewiß ist das Wort Gottes sowohl für den Kirchenpolitiker, wie für den privaten Christen in gleichem Maße verpflichtend; aber in sehr verschiedener Weise wird hier und dort die verpflichtende Kraft desselben sich bethätigen. Es war der Fehler des Flacius und seiner Gesinnungsgenossen, daß sie Melanthon ausschließlich nach den Grundsätzen beurtheilten, welche für das private Leben des Christen Giltigkeit besitzen; daß sie es aber unterließen, die kirchenpolitischen Aufgaben zu würdigen, deren Lösung ihm oblag; oder um noch schärfer unser Urtheil zu präzisiren, daß ihnen völlig die Erkenntniß fehlte, wie es etwas Anderes sei, das eigne Leben nach dem Worte Gottes zu gestalten, und das Leben einer Gemeinschaft nach demselben zu ordnen; daß sie für die Lösung beider Aufgaben nur einen Schlüssel besaßen. Es kam endlich noch hinzu, daß Melanthon und Flacius eine entgegengesetzte Stellung zur römischen Kirche einnahmen. Flacius war gegen sie abgeschlossen und kannte ihr gegenüber nur eine Aufgabe, den Kampf; Melanthon war für sie aufgeschlossen und kannte neben der Aufgabe des Kampfes noch die andere der Versöhnung. Für Flacius war die Trennung des Protestantismus von Rom eine vollendete unwiderrufliche Thatsache, Melanthon hatte die Hoffnung auf Frieden noch nicht aufgegeben. Deshalb mußte Flacius das Interim schlechthin ablehnen, Melanthon sich mit ihm auseinandersetzen.

Vielleicht wäre indeß die Bitterkeit des Streites zwischen beiden Männern und den ihnen folgenden Parteien eine geringere

gewesen, wenn Melanthon eine größere Autorität besessen, wenn er als anerkannter Führer des protestantischen Deutschlands ein allgemeines Vertrauen genossen hätte. Man würde dann, wenn auch ohne Billigung seines Verhaltens, wenigstens seiner Versicherung Glauben geschenkt haben, daß er für die Interessen des Protestantismus und für die Integrität seines Bestandes eintrete; man würde dann für die Zugeständnisse, die er gemacht, für die vermeintlichen Opfer, die er nicht verweigert hatte, ein Wort der Verzeihung und verschweigenden Zudeckens gefunden haben. Aber eine solche Autorität fehlte ihm, ein solches Vertrauen kam ihm nicht entgegen. Es war ja, wie wir früher gesehen haben, nicht unbemerkt geblieben, daß er und Luther nicht immer dieselben Wege gegangen waren, daß Melanthon die Hand der Oberländer und Schweizer festgehalten hatte und immer noch festhielt, während Luther sie hatte fallen lassen. Melanthon war nicht der Führer des deutschen Protestantismus, sondern der Führer einer Partei desselben geworden. So weit diese reichte, war seine Autorität unbestritten; über die Grenzen derselben hinaus hatte er nur ein gewisses Maß von Pietät, bald auch nicht mehr dieses, zu erwarten.

So fehlten von vorn herein die Bedingungen, welche Melanthon eine milde Beurtheilung für sein Verhalten von Seiten der streng-lutherischen Partei hätten sichern, das Auseinanderfallen des deutschen Protestantismus in zwei feindliche Lager verhüten und einen festen Kitt trotz des Gegensatzes der Geister bilden können.

---

# VI.

# Die Formen des evangelischen Kultus.

## § 48.

Ein Gesammtbild des Hauptgottesdienstes, wie er evangelischen Grundsätzen gemäß sei und auch in den evangelischen Kirchen

gehalten werde, zeichnet uns Melanthon in der Reformatio Wittenbergensis von 1545. Als konstitutive Faktoren, die in ihrer bestimmten Reihenfolge dem Gottesdienst Einheit und Zusammenhang sichern, erscheinen hier: Gesang, Gebet, Schriftvorlesung, Predigt, Fürbitte, Kommunion. Die letztere schließt den Selbstgenuß des Geistlichen ein. Die Gemeindeglieder nehmen Theil, insoweit sie nicht in öffentlichen Lastern leben, nachdem sie die Absolution empfangen und im Katechismusverhör den Beweis geliefert haben, daß sie ein inneres Verständniß der Bedeutung des Sakraments besitzen: „Gott will, daß seine Kirche öffentliche ehrliche Versammlungen halte, daß sein Evangelium öffentlich vor allen Creaturen gepredigt und gehört, und Er und der Heiland Christus öffentlich gepreiset und angerufen werden. — — In dieser Versammlung soll man zum Gebet und zur Lehre etwas aus göttlicher Schrift singen oder lesen, wie solchs allezeit in der christlichen Kirche gehalten. Item, man soll auch eine christliche Predigt thun, wie Christus geboten, bei seinem Abendmahl seinen Tod und seine Auferstehung und Gaben zu verkündigen, das ist zu predigen. Und sollen die Leute sämmtlich zum Gebet vermahnet werden, wie denn Christus eine sonderliche Verheißung zu solcher Versammlung Gebet gegeben. Denn er uns dazu treiben und anhalten will, daß wir selbige Versammlungen gerne helfen erhalten, dazu kommen und uns sämmtlich gemeiner Noth annehmen. Darum soll man dabei beten für geistliche und weltliche Regiment, um Frieden, Früchte und eigne Nothdurft, geistlich und leiblich. Dabei soll denn die communio gehalten werden, nämlich also, daß der Priester nach dem Gebet den Befehl Christi ernstlich und mit Andacht spreche und wisse, was er thue, und hernach den Leib Christi und das Blut Christi austheile zu nießen ihm und andern, so zur Kommunion zugelassen und vorhin verhört und absolvirt sind, und nicht in öffentlichen Lastern verharren, welche auch rechten Verstand haben sollen, was dieses Sakrament sei, nämlich Nießung des wahren Leibes und Blutes Christi, und wozu diese Nießung zu thun, nämlich daß der Glaube erweckt und gestärkt werde: dieweil uns Christus durch diese seine Ordnung seinen Leib und Blut gebe, daß er uns gewißlich zu Gliedmaßen mache, vergebe uns unser Sünd aus Gnaden um seines Todes

willen, nicht von wegen dieses unsers Gehorsams, wolle uns gnädiglich erhören und regieren. Item, daß wir für seinen Tod und Auferstehung und alle Gaben hie danken. Item, daß wir hiebei auch erkennen, daß wir Eines Heilands Christi Gliedmaß sind und sollen gegen allen Gliedmaßen Lieb und Gutes erzeigen unserm Heilande Christo zu gefallen." *)

Eine andere, noch mehr in das Einzelne eingehende zusammenfassende Characteristik des evangelischen Hauptgottesdienstes giebt Melanthon in der Repetitio confessionis Augustanae von 1551. Danach bilden der Vortrag von Gebeten, Gesängen, des Symbolums und der Lektionen, die Predigt, Danksagung und Fürbitte den ersten Theil des Gottesdienstes**). In der von Georg Major, aber wohl unter Melanthons Mitwirkung, verfaßten deutschen Uebersetzung der Repetitio wird uns dies Bild noch bestimmter gezeichnet. Wir hören hier, daß das Symbol in beiden Sprachen, der lateinischen und deutschen, gesungen und gelesen werden soll, ersteres offenbar durch den Gesang des Liedes: „Wir glauben all an einen Gott"; daß die Predigt die Evangelien zum Text hat, und über welche Gegenstände sie handelt. Als solche werden angegeben: „Vom göttlichen Wesen, vom Unterschied der göttlichen Personen, von Erschaffung aller Creaturen, vom Gesetz, von der Sünde, vom Evangelio, von der Gnade, von der Buße, von den Sakramenten, von guten Werken, vom Ehestand, Obrigkeit, von ewiger Seligkeit aller, die zu Gott bekehrt werden, von ewiger Strafe aller, die nicht zu Gott bekehrt werden." ***) Diese Inhaltsangabe hat offenbar keinen andern Zweck, als die evangelischen Predigten als ächt christlich zu legitimiren und als alle

---

*) C. R. V, p. 587—8.

**) l. c. XXVIII, I. p. 419: „In publica et honesta congregatione recitantur aut canuntur precationes et symbolum et lectiones cum sacris canticis distributae in dies festos usitato more. Deinde fit concio de beneficiis filii dei et de aliqua doctrinae parte, ut series temporum praebet argumentum. Postea recitat pastor gratiarum actionem et precationem pro universa ecclesia, pro potestatibus et de praesenti necessitate, et orat deum, ut propter filium, quem voluit fieri victimam pro nobis, remittat nobis peccata et nos salvet, colligat et servet ecclesiam."

***) l. c., p. 530.

berechtigten Forderungen befriedigend zu erweisen. In dem authentischen lateinischen Text wird das Thema der Predigten nur allgemein bezeichnet: „de beneficiis filii dei et de aliqua doctrinae parte, ut series temporum praebet argumentum".

Der zweite Theil des Gottesdienstes ist der Abendmahlsfeier gewidmet; die Einsetzungsworte werden vorgetragen, der Geistliche kommunizirt selbst zuerst, dann folgen die Gemeindeglieder, die vorher verhört und absolvirt sind. Unmittelbar vor oder nach der Austheilung am Altar sprechen dieselben Danksagung und Gebet. Dies ist eine ganz eigenthümliche und überraschende Mittheilung. Während der lateinische Text: „ibi suas preces ad publicas adjungunt" immer noch die Möglichkeit übrig läßt, hier an ein stilles Gebet zu denken, so ist diese Interpretation durch den deutschen Text völlig ausgeschlossen*). Keine Kirchenordnung erwähnt diese Sitte, die Lauenburgische von 1585 ist die einzige, welche die Kommunikanten nach dem Vorgang der alten Kirche „Amen" sagen läßt; aber von einem lauten Gebet weiß sie auch nichts. Doch läßt sich nach der ausdrücklichen Erklärung der Repetitio nicht daran zweifeln, daß diese Sitte thatsächlich bestanden hat.

Fragen wir nun, ob Melanthon darin eine Nothwendigkeit erkannte, daß dieser Gemeindegottesdienst an den Sonntagen gefeiert werde! Die Articuli visitationis von 1527 stellen die Wahl des Sonntags unter die traditiones humanae und sehen in ihr nur eine im Interesse der Zweckmäßigkeit getroffene Einrichtung, die zum Theil durch die Nothwendigkeit begründet sei, einen bestimmten Tag, gleichviel welchen, festzusetzen, an welchem die Gemeinde zum Gottesdienste zusammen komme, zum Theil aber auch der Absicht diene, die evangelische Geschichte, in einzelne sich ergänzende Abschnitte zerlegt, in einer Reihe von festlichen Tagen, die nach gewisser Ordnung aufeinander folgen, der Gemeinde vorzutragen und zu erläutern: „Quaedam traditiones sunt de mediis rebus. — — Sed inter has quaedam sunt utiles ad pacem ecclesiae, ut observatio dominicae aut aliarum feriarum, Pascatis, Pentecostes, Natalis aut similium. Oportet certum

---

*) l. c.: „welche es mit großer Reverenz empfahen und dabei ihr Danksagung und Gebet sprechen".

diem populo constitui, quo conveniat ad discendum, nec semel tota historia evangelica tradi potest. Quare alia aliis diebus traditur, alia Pascati alia in Pentecoste, alia in Natali docentur. Ad hunc usum tales traditiones servandae sunt, quia praecipit Paulus: Omnia fiant in ecclesia cum decore. Est enim confusio, si non constitueretur certus dies multitudini, quo conveniret." *)

Eingehend spricht sich Melanthon in der Catechesis puerilis von 1532 (die wir nach der letzten von Melanthon selbst veranstalteten Ausgabe von 1558 zitiren), über Werth und Bedeutung des Sonntags als gottesdienstlichen Tages aus. In der Auslegung des dritten Gebots erhebt er die Frage, ob dasselbe noch gegenwärtig fortbestehe, und beantwortet dieselbe, indem er das genus, welches in diesem Gebote sich darstelle, die allgemeine finale Idee, von der species, der eigenthümlichen, besonderen Fassung derselben unterscheidet. Jene findet er darin, daß gewisse gottesdienstliche Tage festgesetzt werden müssen, diese in der Auswahl des siebenten Tages. Jener erkennt er einen moralischen und deshalb bleibenden Werth zu, dieser nur eine ceremonielle und deshalb vergängliche Bedeutung. Daraus folgt ihm auch, daß die Verpflichtung zur Theilnahme am sonntäglichen Gottesdienste keine unbedingte sei; daß dieselbe unterbleiben könne, wenn darin nicht eine Verachtung des Gottesdienstes bewiesen oder ein Aergerniß veranlaßt würde. Jene sei vorauszusetzen, wenn der Besuch des Gottesdienstes völlig unterlassen werde, oder nur selten stattfinde; dieses entstehe, wenn aus dem gegebenen Beispiel für andere ein Schaden verursacht werde. Denn uns gelte nur die Forderung, die gottesdienstlichen Handlungen zu vollziehen, ohne daß dieselben an einen bestimmten Tag geknüpft seien, während für die Juden sowohl die Feier, wie die Zeit derselben bestimmt gewesen wären: „Judaei habuerunt praeceptum divinum de die et de opere. Nos habemus praeceptum divinum de opere, sed non habemus praeceptum de die certo." **)

Und diese Auffassung des Sonntags ist symbolisch geworden, indem sie in die Augsburgische Konfession übergegangen ist, und

*) C. R. XXVI, p. 23—4.
**) l. c. XXIII, p. 132—3.

zwar in der Form eines scharfen und schneidenden Protestes gegen jede gesetzliche Werthschätzung des Sonntags. Auf die Frage, weshalb statt des Sabbats der Sonntag zum gottesdienstlichen Tag bestimmt sei, giebt sie die Antwort, es sei geschehen, um die Freiheit der Kirche vom mosaischen Gesetz thatsächlich zu beweisen *): „Quia opus erat constituere certum diem, ut sciret populus, quando convenire deberet, apparet ecclesiam ei rei destinasse diem dominicum, qui ob hanc quoque causam videtur magis placuisse, ut haberent homines exemplum christianae libertatis et scirent, nec sabbati nec alterius diei observationem necessariam esse."

Im Wesentlichen folgt Melanthon hier den Spuren Luthers, nur in zwei Beziehungen weicht er von ihm ab; einmal, indem er formell wenigstens die christliche Sonntagsfeier zu dem dritten Gebot in Beziehung setzt, dann aber auch materiell. In der Catechesis puerilis erwähnt er eine allegorische Auslegung des dritten Gebots, durch welche demselben eine verpflichtende Kraft auch für die Christen gegeben werde. Danach werde der Sabbat nach seinem innersten Sinne verstanden, wenn er als ein Tag der patientia angesehen werde, cum videlicet patimur deum agentem in nobis. Diese Auslegung will Melanthon nicht schlechthin mißbilligen, aber sie scheint ihm zu weit hergeholt und auch nicht der Tendenz des Gebots entsprechend. Denn diese gehe nicht sowohl auf ein Ruhen, als vielmehr auf ein Wirken, lex non tantum jubet quiescere, sed jubet vacuum diem sanctificare, hoc est praecipit opera certa necessaria ad illustrandam et propagandam gloriam dei. Wohl weise der Begriff des Heiligens auf den Zustand der Vollendung und Verklärung, in welchem für irdische Arbeit und irdisches Leid kein Raum mehr sei, aber auch dann werde die Seele nicht in Passivität und Ruhe, sondern in der intensivsten Thätigkeit, der sanctificatio, die sich im Genuß der notitia dei und in der Verherrlichung Gottes erweisen werde, ihre Vollkommenheit offenbaren. Aber dieser Zukunftsblick, den uns eine solche Allegorie vermittle, dürfe unser Interesse nicht von der äußeren Sonntagsfeier, welche die Gegenwart fordere,

*) C. R. XXVI, p. 330—1 de potestate ecclesiastica.

von der Theilnahme am sichtbaren Gottesdienst, von der Hochachtung des Amts des göttlichen Worts ablenken. Das sei die Aufgabe, die uns jetzt und in erster Linie gestellt sei *).

In dieser, wenn auch leisen Polemik gegen eine mystische und quietistische Sonntagsfeier, welche wohl gegen die Schwarmgeister gerichtet war, konnte sich Melanthon, als er die catechesis puerilis veröffentlichte, der Zustimmung Luthers versichert halten, aber früher hatte dieser vermöge der mystischen Grundstimmung, die ihn damals beherrschte, die hier von Melanthon zurückgewiesene Auffassung der Sonntagsfeier selbst getheilt **).

Wenden wir uns nun zu Aeußerungen Melanthons, welche sich auf ergänzende Gemeindegottesdienste beziehen. Wir lernen ihn hier als Freund einer maßvollen, besonnenen, der Erfahrung Rechnung tragenden Beschränkung kennen. Er warnt davor, zuviel Predigtgottesdienste zu veranstalten; drei an einem Sonntage seien zu viele, zwei reichten aus; auch sei es nicht nöthig, an jedem Tage der Woche Predigten zu halten, es genügten zwei oder drei. Sonst werde das Volk übersättigt, und der überbürdete und daher unvorbereitete Prediger ergehe sich in Trivialitäten, oder, wozu ja damals viel Neigung vorhanden war, in schmähsüchtiger Polemik.

Alterum etiam prodest: non nimis multas conciones fieri. Audio tres conciones in Regiomonte singulis dominicis fieri. Quid opus est? Duae satis erant et per totam septimanam duae aut tres. In illa copia obrepit satietas populo. — Sit igitur modus quidam, ne nimis etiam onerentur concionatores, et ut habeant aliquid vacui temporis ad discendum. Nihil fit, cum quotidie coguntur concionari nisi, ut immeditati veniant in publicum et effundant, quae in buccam inciderint; et si nihil venerit in mentem, transferunt se ad locum communem, quem unum habent plurimi, nempe ad convicia. Utinam deus tandem respiciat nos et det concionatoribus animos et linguas moderatiores ***).

---

*) C. R. XXIII, p. 137.

**) Lit. d. Ref. I, S. 251—6.

***) C. R. I, p. 990—1. Balthasaro Thuringo. (16. Juli 1528.)

Allerdings steht das Gutachten Melanthons de pace facienda cum episcopis von 1549 nicht in Uebereinstimmung mit diesem Urtheil, indem es tägliche Predigtgottesdienste in Aussicht nimmt. Doch ist zu bedenken, daß diese Schrift die Basis zu Verhandlungen mit Rom bilden sollte und durch dieses Interesse eine eigenthümlich polemische Färbung empfangen hat. So mag auch zu der eben genannten Forderung der Gegensatz zu den täglichen Gebetsgottesdiensten der römischen Kirche den Anlaß gegeben haben; es ist dies um so wahrscheinlicher, als Melanthon für diese Gottesdienste eine Beschränkung der Gesänge als wünschenswerth bezeichnet. „Zum Dritten ist es auch zu loben, daß man an den andern Tagen, so man nicht die Kommunio hält, gleichwohl die Kirchen, besonders in Städten, nicht ledig stehen lasse; und, daß es fruchtbar sei, soll eine Predigt geschehen, dadurch die Leute zum Gebet vermahnet; und wo man Personen hat, will man Psalmen oder horas canonicas de tempore singen. Ist wohl zuzugeben, und dieweil ein solch Gesang eine Erinnerung sein soll, sollt es nicht zu lang sein. Denn, da man auf die Phantasey gerathen ist, daß lang singen als ein Werk ein Gottesdienst sei, hat's man allzulang gemacht, daß die Erinnerung verloschen ist. Darum sollten die Prälaten und Pfarrherren eine Maß hierin ordnen. Dieses ist ihnen zu täglichen Uebungen genug, und stehet ehrlich in der Kirchen, und so der Prediger tüchtig gewöhnet das Volk, daß es gern zur Kirchen kommet." *)

Melanthon wollte also dem homiletischen Element mehr Raum zugewiesen und den Gesang, also den liturgischen Faktor, ihm gegenüber verkürzt wissen. Es war dies eine Konsequenz des protestantischen Prinzips, wie sie erst in einem späteren, entwickelteren Stadium des reformatorischen Bewußtseins erhoben werden konnte. Früher hatte sich Melanthon darauf beschränkt, einen Ersatz der täglichen Meßgottesdienste durch Horen, also durch allgemein liturgische Gottesdienste, zu befürworten. So schrieb er an den Senat zu Nürnberg am 1. Januar 1525: „Und bedünkt mich gar nicht noth zu sein, daß man alle Tag zwo Messen habe, sonderlich in den Klöstern, da denn mancher wider seinen Willen und unge-

*) C. R. III, p. 941—2.

schickt zum Sakrament genöthigt wird. Aber anstatt der Messen möchte man dieselbe Zeit Horas oder Psalmen singen, darin sich, die da singen, und auch die zuhörten, übten." *)

Doch unterschätzte Melanthon keineswegs den Werth des Liturgischen. Den öffentlichen kirchlichen Gebeten erkannte er eine sehr hohe Bedeutung zu. Die Verheißung, welche der Herr dem gemeinsamen Gebet der Seinen gegeben hat, die sich so als eine organische Einheit, jeder die Last des andern in Liebe tragend, darstellen; die Verbreitung des Gebetsgeistes vom Ganzen auf die Einzelnen; die erziehende und bildende Gewalt, welche vom Gebet der Kirche auf das Gebet des Einzelnen ausgeübt wird, indem das letztere so lernt, sich für die allgemeinen Bedürfnisse zu erschließen und sich nicht auf die individuellen Wünsche zu beschränken, — das sind ihm die wesentlichen Gründe, welche den öffentlichen kirchlichen Gebeten reiche Segnungen sichern. Er hat sie in der an König Heinrich VIII. von England zum Zweck kirchlicher Verständigung im April 1540 gesandten Denkschrift eingehend entwickelt.

Primum maxime prodest in communi coetu fieri precationem, quia Christus nominatim ecclesiae dedit promissiones, cum ait: Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re, quamcunque petierint, fiet illis a patre meo, qui in coelis est; ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio illorum. Invitat igitur nos Christus amplissima promissione, ut in precatione nos ecclesiae adjungamus. Vult deus ecclesiam sic inter se devinctam esse, ut alii aliorum necessitate afficiantur et pro aliis orent et promittit, se has preces exauditurum esse. Ut hoc discamus et hanc fidem exerceamns, publica consuetudo ecclesiae in publicis precationibus, in missa et aliis ceremoniis monere nos debet. Jubet et Paulus 2 Cor. 1, per multos fieri precationes, ut vicissim multi agant gratias deo, quod deus exaudiverit preces quodque respexerit afflictos. Deinde exemplum ecclesiae utilissimum est. Monet enim multos, ut ipsi quoque excitentur ad credendum et invocandum, praesertim si populus in concionibus admoneatur

*) C. R. I, p. 719.

de promissionibus ecclesiae factis. Ita enim intelligent aliorum exempla et mos ecclesiae proderit ipsis ad aedificationem, ut docet Paulus 1 Cor. 14. Tertio prodest etiam exemplum ecclesiae, ut moneat singulos, quarum rerum cura affici et quid petere debeant. Nam populus non admonitus non intelligit publicas necessitates. Ibi autem non solum audit, privata dona petenda esse, sed etiam discit singulos debere affici publicis curis, orare pro universa ecclesia, ut liberetur ab erroribus, scandalis, dissidiis, impiis cultibus, ut propagetur vera doctrina, ut veri cultus praestentur deo et nos regamur et sanctificemur per spiritum sanctum. Discit item, deo placere precationes de rebus corporalibus, de pace, de felici gubernatione, de proventu frugum, contra pestilentiam et similia mala. Hujusmodi precationes in publicis ceremoniis, in missa et aliis, sentimus, pie et necessario institutas esse. Est enim mandatum dei, et ut invocemus eum omnibus periculis, et ut populus in publicis ritibus de hac invocatione doceatur, ut discat deo credere et a deo petere et expectare auxilium.*)

Als nothwendige Bestandtheile der kirchlichen Gebete bezeichnete Melanthon: 1) das Bekenntniß unserer Sünden vor Gott; 2) die Bitte um Vergebung; 3) das Bekenntniß des Glaubens, daß wir bekennen, Gott gebe wahrhaftiglich Vergebung und nehme dich an um des Herrn Christi willen; 4) die Danksagung, und 5) Bitte von allerlei Nothdurft**).

Wenn wir uns nun zu den Handlungen wenden, welche den Gegenstand einer eigenthümlichen gottesdienstlichen Feier bilden, so werden wir die Kommunion ausschließen können, da sie ja, insofern sie dem Gemeindegottesdienst eingegliedert ist, von uns schon, als wir vorhin den allgemeinen Gang desselben characterisirten, in das Auge gefaßt wurde. Es bleibt uns hier nur übrig, auf ein Gutachten Melanthons Rücksicht zu nehmen, welches sich auf die Konsekration der Elemente, bestimmter gesagt, auf die Grenzen der Wirkung der Konsekration bezieht. Es stammt aus

*) C. R. III, p. 1009—10.

**) Von den Ceremonien in der churfürstlichen Stadt Amberg, 1551. C. R. VIII, p. 519.

dem Jahr 1555 und ist gemeinsam mit Georg Major abgefaßt. Es beantwortet zuerst die Frage, in welcher Weise zurückgebliebener Abendmahlswein verwendet werden solle, und erklärt, indem es davon ausgeht, daß das Sakrament nur innerhalb der Grenzen der Feier selbst sakramentale Bedeutung besitze, daß es an sich zulässig sei, denselben dem Küster zum Privatgebrauch zu überlassen, jedoch vorzuziehen, daß er, um jeden Anstoß zu vermeiden, denen gereicht werde, welche am Abendmahl Theil genommen hätten. Sodann wendet er sich zur Beantwortung der zweiten Frage, ob für den Fall, daß der konsekrirte Wein nicht ausgereicht habe, der neu herbeigeschaffte wieder konsekrirt werden müsse. Er verneint diese Frage, wenn dieser letztere schon bei der Konsekration auf dem Altar gestanden habe, bejaht sie, wenn er erst nachher auf den Altar gestellt worden sei. Habe letzteres stattgefunden, so solle nicht bloß die Konsekration wiederholt werden, sondern es sollen auch die Einsetzungsworte, die der Kommunikant nicht oft genug sich vergegenwärtigen könne, von neuem rezitirt werden. Und in diesem Interesse würde ihm eine Wiederholung der Stiftungsworte und der Konsekration auch im ersten Falle geeignet erscheinen.

Vinum, quod superest, posset tradi aedituo ad domesticum usum, sicut olim existimo panes et vinum copiose ad aram apposita esse. Sed quia non multum vini post communicationem in ecclesiis superesse solet, minus offensionis est, si detur iis, qui jam in communicatione fuerunt, sicut apud nos fit. Ubi non satis fuit in calice: an sint iteranda verba consecrationis? Si stetit cantharus cum vino in altari, non est necesse repeti verba consecrationis, quia intentio directa est ad totum usum. Si autem aliunde afferretur vinum, vellem repeti totam narrationem Christi: postquam coenavit, accepto calice, cum gratias egisset etc. Et repetitio non est prioris consecrationis improbatio. Nam certe assidue haec verba sumentibus cogitanda sunt, ideo mihi non displicet tota repetitio, etiamsi vinum in cantharo appositum fuit.**)

Dagegen ist hier der Ort, Melanthons Beurtheilung der

*) Bindseil, Epistolae etc., p. 382.

Krankenkommunion anzuschließen, da ja hier die Kommunion nicht als Bestandtheil des Gottesdienstes, sondern als Feier einzelner Gemeindeglieder erscheint. Das Gutachten Melanthons, welches hier in Betracht kommt, ist an den Markgraf Joachim von Brandenburg gerichtet und gehört demselben Jahre 1539 an, in welchem auch Luther über diesen Gegenstand sich ausgesprochen hat *). Während Luther die Krankenkommunion mißbilligte und nur duldete, hat Melanthon auch prinzipiell nichts gegen sie einzuwenden und fordert nur, daß nicht zu diesem Zwecke eine Prozession mit dem Sakrament stattfinde. Wie dies freilich möglich sei, wenn beide Gestalten gereicht werden sollten, darüber fehlen ihm noch deutliche Vorstellungen. „Das heilige Sakrament zu den Kranken zu tragen, zuvor in der Kirche konsekrirt, ist mir nicht entgegen; denn solch Sakrament ist geordnet zum eingesetzten Brauch. Ich weiß aber nicht, wie sich's schicken will, mit beider Gestalt zu tragen. Aber die Prozession zu halten mit der Umtragung, gefället mir nicht.“ **)

Diese Rathlosigkeit Melanthons, eine würdige Gestalt der Krankenkommunion zu geben, hat etwas Befremdendes, da in

*) Lit. d. Ref. I, S. 298—9; vgl. auch Luthers Brief aus demselben Jahre vom 4. Dezember an Churfürst Joachim: „Mit der Oelung und Sakrament zum Kranken tragen, möcht es leiden, sofern es nicht päpstlicher Weise gebraucht würde. Aber damit ich E. K. F. G. mein Gutdünken sage, weil ich sehe, daß es E. K. F. G. solcher Ernst ist, deucht mich, man möchte solche zwei Stück sonst im Brauch halten, aber nicht in die Reformation fassen und durch den Druck lassen ausgehen. Denn weil die Vorrede giebt, es soll eine Reformation sein, in der Schrift gegründet und der anhebenden Kirchen Brauch gemäß, und es viel cavillationes und calumnias erregen würde derjenigen, so das Widerspiel werden aufbringen. — — — Das Sakrament zu den Kranken tragen, mag auch also im Brauch (so lang es zu thun) bleiben, und nicht noth in den Druck mit zu fassen oder zu ordnen. Denn es ist menschlicher Andacht Ordnung, nicht Gottes Gebot; darum mag man's halten, doch sine superstitione, bis man's kann besser machen. Auch daß man das Sakrament vom Altar in der Messe nehme und nicht in's ciborium setze.“ De Wette, Thl. V, S. 233—4. Luther schließt sich also ganz an den Ritus der römischen Kirche an, welche für die Krankenkommunion nicht besonders konsekrirt, sondern in der Messe konsekrirtes Brod verwendet.

**) C. R. III, p. 846 (5. Dezember).



Wittenberg dieselbe bestand *). Wir müssen also voraussetzen, daß die Form, die er hier vorfand, seinen Anforderungen nicht entsprach, sei es, daß sie zu sehr an die Prozession erinnerte, sei es, daß sie der Feierlichkeit entbehrte.

In der Interimsagende ist auch liturgisches Material für seelsorgerlichen Krankenbesuch überhaupt gegeben. In demselben findet sich der Ritus der Handauflegung, von segnenden Voten begleitet. Der Priester soll sprechen: „Gott, der Vater, welcher dich erschaffen hat, mache dich gesund. Gott, der Sohn, der für dich gelitten hat am Kreuze, mache dich gesund. Gott, der heilige Geist, der über dich ausgegossen ist in der Taufe, mache dich gesund. Es mache dich gesund die heilige Dreifaltigkeit, ein Gott, der da lebet und regieret in Ewigkeit, und erledige dich von allenS chmerzen und Krankheiten." Der Kranke soll die einzelnen Segnungen mit Amen beantworten.

Dieser Ritus ist den katholischen Formularen nachgebildet, welche theils im Ordo ad visitandum infirmum, theils im Ordo extremae unctionis enthalten sind. Doch sind alle Beziehungen auf die Heiligen, die sich dort reichlich vorhanden finden, natürlich beseitigt. In einem der ersten Gattung angehörigen Ritual aus dem 10. Jahrhundert findet sich die an die unsere deutlich anklingende Benediction: „Sanet te deus omnipotens, qui te creavit." Die Fortsetzung derselben freilich entfernt sich völlig vom Formular unsrer Agenden. Am meisten werden wir an dasselbe durch das 1587 herausgegebene Augsburger Ritual erinnert. Hier heißt es: „Sanet te deus pater omnipotens; sanet te Christus, filius dei vivi et altissimi, sanet te spiritus sanctus." Damit hört freilich die Analogie auf, denn im Folgenden wird ein sanent auch an Engel und Erzengel, Patriarchen und Propheten, Apostel, Märtyrer, und die Heiligen überhaupt gerichtet**).

Im Allgemeinen wird man vom evangelischen Standpunkt gegen diesen Ritus nichts einzuwenden haben; nur die Frage wird aufgeworfen werden müssen, ob eine so unbedingte Bitte um

---

*) Richter, Bd. I, S. 222.

**) Friedberg a. a. O., S. 51. Daniel Codex liturgicus, T. I, p. 308. 319.

Heilung überhaupt zulässig ist, und allerdings schwerlich bejaht werden können.

Melanthons Urtheile über die Privatbeichte haben wir schon früher gewürdigt; wir vergegenwärtigen uns daher nur kurz das Ergebniß, zu dem wir gelangt waren, und ergänzen sie durch Berücksichtigung der wenigen Fingerzeige, die Melanthon in Beziehung auf die liturgische Gestaltung der Beichte gegeben hat. Die Privatbeichte ist für ihn in seelsorgerlicher, katechetischer und disziplinarer Hinsicht von Bedeutung. In ersterer Beziehung hat sie nur relative Nothwendigkeit, denn jede Predigt des Evangeliums ist eine Absolution, und jeder, der ihr glaubt, eignet sie sich an, so daß jemand, dem die kirchliche Jurisdiction die Absolution versagt hätte, doch, falls er durch die Predigt zum Glauben gekommen wäre, sich damit auch die Vergebung Gottes angeeignet haben würde. Dadurch verliert die Privatabsolution aber keineswegs ihre Bedeutung; sie bleibt ein besonderer Trost, dessen die Gewissen bedürfen, zumal sie ohne denselben nicht die allgemeine Applikation der Predigt auf sich beziehen würden *). Sodann sprach für die Bewahrung der Privatbeichte, daß sie der Förderung christlicher Erkenntniß mittelst katechetischer Einwirkung Raum gab. Sie bot eine Garantie dafür, daß die Kommunion mit innerem Verständniß begangen wurde. Die Privatbeichte gestaltete sich so zu einer Prüfung, die übrigens Melanthon nicht lang ausgedehnt wissen wollte **). Endlich kam ein disziplinarisches Interesse in Betracht, die Privatbeichte schaffte die Möglichkeit, unwürdige Personen auszuschließen, und eben deshalb schätzte sie Melanthon sehr hoch ***).

---

*) Brief an den Rath der Stadt Nürnberg vom 18. April 1533; C. R. II, p. 648—50, und vom 8. Oktober 1533; ibid. p. 670—5.

**) „Scripsi pastori, ut rudes non gravet longo examine accessuros ad eucharistiam neque tamen admittat inexploratos." Balth. Thuringo, September 1528; C. R. I, p. 995.

***) An den Rath zu Nürnberg vom 22. Oktober 1536; C. R. III, p. 175—6: „Dieweil die Unordnung mit dem Zugehen nicht zu verachten ist, und sich die Diener der Sakramente billig darob beschweren mögen, ist meine Bitte, man wollte ein Zusehen darein haben, und ist zu bedenken, auch um dieser Ursach willen, ob besser wäre, daß — — die privata absolutio insonderheit für und für mehr aufgerichtet [werde]."

Ueber das Verfahren, welches er in dieser Hinsicht beobachtet wissen wollte, giebt uns vielleicht die Interimsagende Aufschluß. In derselben findet sich nämlich eine seelsorgerliche Instruktion für den Beichtvater. Sie schärft ihm ein, fleißig darauf zu merken, an welchem Laster das Beichtkind am meisten brüchig oder schuldig ist, und mit Rücksicht darauf dasselbe an den Zorn Gottes darüber zu erinnern, zugleich aber auch zu ermahnen, daß es nicht an Gottes Barmherzigkeit verzweifle, sondern vielmehr Gott um Vergebung bitte und glaube, daß ihm Gott um Christi willen die Sünde vergeben wolle. Hat der Beichtvater den Konfitenten zu sehr erschreckt, so soll er ihn desto mehr trösten, dem sichern und frechen aber desto mehr die Sünde beschweren. Und in den Predigten sollen die Leute unterrichtet werden, daß sie ihre Beichte aus den zehn Geboten thun, wie auch der Beichtvater, falls das Beichtkind in nichts sich schuldig giebt, dasselbe aus den göttlichen Geboten zur Erkenntniß seiner Sünden bringen soll. Ist diese Prüfung beendet, so sollen einige die Absolution vorbereitende Fragen folgen: „Ist dir auch deine Sünde herzlich leid, begehrest Vergebung und Absolution derselbigen und hast einen guten Vorsatz, dein Leben durch Gottes Hilfe zu bessern?" Antwort: Ja. „Glaubst du auch, daß Jesus Christus für deine Sünde gestorben, und durch den Glauben an ihn habest Vergebung aller deiner Sünden?" Antwort: Ja. „Glaubst du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung sei?" Antwort: Ja. Darauf soll die Absolution ertheilt werden. Zu diesem Zweck werden neben der in der Kirchenordnung vorgeschriebenen zwei Absolutionsformeln dargeboten, von denen die erste, kollative, der im Katechismus Luthers enthaltenen Anweisung: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten", entnommen ist, während die andere, deklarative, der Braunschweigischen von Bugenhagen in Verbindung mit Corvin und Görlitz verfaßten Kirchenordnung von 1543 angehört *).

Es war ebenfalls ein disziplinarisches Interesse, welches die Revisoren bewog, in die Agende eine liturgisch-juridische Ordnung der öffentlichen Kirchenbuße aufzunehmen, die fast unver-

*) Friedberg a. a. O., S. 32—3.

ändert in die Interimsagende übergegangen ist*). Zugleich lag aber wohl noch eine besondere Absicht dieser Einfügung zu Grunde, wenigstens falls sie etwa auf die Urheberschaft Melanthons zurückzuführen wäre, was allerdings unentschieden bleiben muß. Melanthon hatte ja immer es betont, daß in die römische Gestaltung der Beichte mit Unrecht ein juridischer Faktor hineingekommen sei, da er ursprünglich der auf Anstoß erregende Vergehen sich beziehenden Bußdisziplin der alten Kirche angehört habe. War er nun der Anwendung des juridischen Elements in der Beichte entgegengetreten, so wollte er doch dasselbe keineswegs schlechthin beseitigt, sondern nur in die ihm zukommende Stellung gewiesen wissen.

Als Gegenstände der Disziplin erscheinen öffentliche Laster, z. B. öffentliche Unzucht, Ehebruch, Todschläge, auch verführerische Sekten, als Träger der Disziplin die Konsistoria oder wer Befehl hat, in der Interimsagende die Bischöfe, Konsistoria oder wer Befehl hat. Das disziplinarische Verfahren wird durch eine Ermahnung eingeleitet; bleibt sie erfolglos, so tritt der Bann ein. „Dabei soll weltliche Obrigkeit, die auch Gottes Dienerin ist, zur Erhaltung göttlicher Ehre und guter Zucht, mit gebührlicher Maß Hilf thun, daß excommunicatio nicht in Verachtung komme. Soll derhalben den Verbannten Gemeinschaft in Aemtern verbieten u. s. w.“ Ueben aber die verpflichteten Behörden nicht die Disziplin aus, so soll doch in diesem Fall der Pastor nicht eher die Absolution ertheilen, als bis eine sittliche Besserung stattgefunden hat. Als Beweise einer solchen wird der Gehorsam gegen die Obrigkeit und die Einigung mit dem verletzten Theil bezeichnet. Hat dagegen die Exkommunikation stattgefunden, so soll die Absolution auch an die Aufhebung derselben durch die Behörde und den Gehorsam gegen ihre Bestimmungen geknüpft sein. Dann soll der Pönitent mit etlichen ehrlichen Männer zum Pastor kommen, der selbst einige Mitglieder des Raths und seine Diakonen zu der nun zu eröffnenden Verhandlung hinzuziehen soll. Dieselbe besteht zuerst darin, daß die fünf Fragen an

*) C. R. VII, p. 205—7. Friedberg, S. 33—6. 36—9 folgt die liturgische Ausführung.

den Pönitenten gerichtet werden, ob er sich zur Uebelthat bekenne, ob ihm seine Uebelthat herzlich leid sei, ob er die Absolution begehre, ob er ernstlich beschlossen habe, sich mit Gottes Hilfe zu bessern, und solches zusage, endlich ob er auch die Kirche um Vergebung bitten wolle, die er mit seinem Aergerniß schwer betrübt habe. Sind diese Fragen gebührlich beantwortet, so soll der Pastor im Beisein der Andern dem Thäter eine christliche Erinnerung thun von Gottes Zorn wider die Sünden, von ewigen und zeitlichen Strafen, von Aergerniß; und soll ihn vermahnen zu ernstlicher Reue und wahrhaftigen Schmerzen. Soll ihn auch dabei von Vergebung der Sünden aus Gnaden und Verdienst unsers Heilands Christi erinnern und soll ihn fragen von seinem Glauben und Verstand. An einem der darauf folgenden Sonntage soll dann der Pastor die Gemeinde von der Reue des Sünders und seiner Bitte um die Absolution benachrichtigen, eine Ermahnung an dieselbe richten und sie schließlich im Namen des Sünders um Vergebung und Fürbitte für ihn bitten. Nach dieser Verkündigung soll der Thäter vor dem Altar niederknieen (doch soll er zuvor auch die heimliche Beicht gethan haben, darin er von der Lehre unterrichtet und vor Gott absolvirt sei) und soll der Pastor ihn öffentlich abermals fragen, ob er die That bekenne, und ob ihm seine Sünde herzlich leid sei, und ob er die Absolution begehre, und ernstlich bei ihm beschlossen habe, sich mit Gottes Hilf zu bessern, und sage solches zu öffentlich da vor Gott und vor der Kirche. Darauf soll er sprechen: Ja. Danach mag der Pastor wieder eine Erinnerung thun von Gottes Zorn und von Vergebung der Sünden, und soll darauf die Absolution derselbigen Person sprechen. — Nach der Absolution soll dieselbe absolvirte Person zur Kommunio gehen, damit sie selbst den Anfang ihrer Bekehrung mit Gebet und Brauch der Sakramente erzeige, und die Kirche das Zeugniß sehe, daß diese absolvirte Person nun forthin wieder ein Gliedmaß der Kirche sei.

Daß wir in diesem Entwurf auch die Hand Melanthons zu sehen haben, möchten wir mit Bestimmtheit voraussetzen, die in der Parenthese so deutlich hervorgehobene Unterscheidung zwischen der von Gott ertheilten Absolution und der durch die Kirche vollzogenen ist, wie wir oben gezeigt haben, eine grade Melan-

thon eigenthümliche Auffassung. Um so weniger aber können wir in dem ausführenden Ritual, welches in der Interimsagende nun folgt, die Hand Melanthons erkennen; es steht dasselbe zum Theil sogar im Widerspruch mit der vorangehenden Bußordnung. Während in dieser ausdrücklich gefordert wird, daß nach Beendigung der Vorverhandlungen die Absolution nicht aufgehoben werden soll, wird sie hier in zwei Akte zerlegt, die auf zwei einander folgende Sonntage fallen sollen. Der eine Akt ist vorbereitend, der andere entscheidend. Während ferner die Bußordnung die Absolution Gottes und die Absolution der Kirche von einander unterscheidet, wird hier die Identität beider stark hervorgehoben. Wir spüren in diesem Formular nicht den Geist Melanthons und verzichten daher darauf, es einer eingehenderen Erörterung zu unterziehen.

Ein lebhafte Sympathie brachte Melanthon der Konfirmation entgegen, indem er in ihr eine Institution sah, welche geeignet war, zur Förderung christlicher Erkenntniß unter den jungen Christen beizutragen. Auch von katholischer Seite war in den Regensburger Verhandlungen das katechetische Element begünstigt worden. Das Regensburger Buch hatte erklärt: „Quia nunc infantes omnes baptisantur et ad baptisma fidei professionem per se non edunt, conveniet, ut pueri postquam catechisati et de religione Christi instituti ad confirmationis sacramentum percipiendum adducantur, fidem Christi et obedientiam ecclesiae suo etiam ore profiteantur."*) Dies war ganz im Sinne Melanthons ge-

*) C. R. IV, p. 216. Den Ritus der Handauflegung bei der Konfirmation billigte das Regensburger Buch nicht nur, sondern bezeichnete ihn sogar als Materie der Handlung: „elementum est manuum impositio"; es führte ihn auf die apostolische Zeit zurück, während es dagegen das symbolum chrismatis nur von der Autorität der Kirche ableitete. Das Augsburger Buch hielt beide Riten der Handauflegung und der Chrismation für gleich wesentlich, suchte aber die letztere dadurch zu heben, daß sie dieselbe ebenfalls in der Zeit der Apostel und durch ihre Autorität entstehen ließ. (Wieck a. a. O., S. 306.) Das Tridentinum und der römische Katechismus aber kennen nur noch die Chrismation und erwähnen die Handauflegung nicht. v. Zezschwitz hat diese eigenthümliche Erscheinung richtig erklärt, indem er darauf aufmerksam macht, daß der Ritus der Handauflegung von den

sprochen, der auch gegen die Hinzufügung eines Bekenntnißakts in die Feier der Konfirmation nichts einzuwenden hatte. Zwischen Unterricht und Bekenntniß stellte er aber eine Prüfung. Den Ritus der Handauflegung billigte er. Ein Gebet für die Kinder sollte die ganze Handlung beschließen: „Vellemus in ecclesiis ubique catechismum exerceri — et post examen et professionem fieri precationem a populo pro pueris, nec displicet addi impositionem manuum." *) Melanthon konnte schon damals hinzufügen: „Haec fiunt in quibusdam ecclesiis apud nos." Das war die präzise Bezeichnung des Thatbestandes. Die Konfirmation hatte eben angefangen hier und da Wurzel zu fassen. Die Straßburger Kirchenordnung von 1534 kennt sie als den durch eine Prüfung sich vermittelnden Abschluß des Kinderunterrichts. Die Liegnitzer Kirchenordnung aus demselben Jahre erwähnt sie gleichfalls, sieht aber in ihr ausschließlich einen Bekenntnißakt **). Eine sehr entwickelte, aber freilich nicht rein evangelische Gestaltung der Konfirmation zeigt die Kasselsche Kirchenordnung von 1539. Hier besteht die Handlung in einem durch Prüfung sich darstellenden Bekenntniß vor dem Geistlichen, den Aeltesten und der Gemeinde, das sich im Gelübde, als Glied der kirchlichen Gemeinschaft derselben die Treue zu bewähren, vollendet. Es folgt darauf ein Gebet, das auf die Handauflegung als Mittel, die Konfirmanden der Hand Gottes und seines Geistes zu vertrösten, hinweist, und endlich die Handauflegung selbst mit den Worten: „Nimm hin den heiligen Geist, Schutz und Schirm vor allem

---

oppositionellen Kreisen im Mittelalter geübt wurde, und zwar als Vermittlung der Austheilung des heiligen Geistes. Er bezieht sich dafür auf die Katharer, Böhmischen Brüder und Waldenser. Von diesen sei er auf die Protestanten übergegangen. Denn die römische Kirche hatte ihn inzwischen fallen lassen, um die Chrismation zum ausschließlichen Mittelpunkt der Handlung zu machen und damit, da die Konfektion des Chrismas bischöfliche Prärogative war, den Einfluß des Bischofs zu steigern. (Katechetik I, S. 640—9.) Daraus würde sich dann die Aufnahme dieses Ritus in das Augsburger und Regensburger Buch erklären, wir hätten darin ein Zugeständniß an den Protestantismus zu erkennen.

*) Erklärung der Protestanten an den Kaiser vom 12. Juli 1541; C. R. IV, p. 489.

**) Richter I, S. 236. 240. 302—4.

Argen, Stärke und Hilfe zu allem Guten, von der gnädigen Hand Gottes des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes. Amen." Hier wird also der Konfirmation nicht nur ein sakramentaler Character verliehen, sondern derselbe sogar noch über das Maß, in welchem die römische Kirche ihn zuerkennt, gesteigert. Denn während diese sich auf ein Gebet um die Ertheilung des heiligen Geistes an die Konfirmanden beschränkt, überträgt die Kasseler Kirchenordnung unmittelbar den heiligen Geist. Das Chrisma ist gefallen, aber die Handauflegung als sakramentale Materie an ihre Stelle getreten. Dieser Gedanke wird freilich nicht rein durchgeführt, da die Handauflegung auch in dieser Kirchenordnung als Symbol der Bestätigung der Zugehörigkeit zur Gemeinde erscheint. Nach der Brandenburger Kirchenordnung von 1540 ist die Konfirmation Katechismusverhör und Bestätigung der Taufe. Die Calenberg-Göttinger Kirchenordnung von 1542 und die Kölnische Reformation von 1543 haben den Konfirmationsakt ebenfalls aufgenommen. Letztere schließt sich an die Kasseler Kirchenordnung an, jedoch ohne die katholisirenden Bestandtheile derselben sich einzuverleiben. Die Handauflegung findet statt, aber in Verbindung mit einem Gebet, das den heiligen Geist den Konfirmanden erbittet *). Dagegen hat die erstere im Anhang „Die Ordnung der Konfirmation" auch die exhibitive Formel der Kasseler Kirchenordnung sich angeeignet. Daß diese sakramentale Gestaltung der Konfirmation eine an die reformirte Kirche sich anschließende Lehre von der Taufe zur Voraussetzung hatte, daß die Herabsetzung der Wirkung der Taufe durch die Steigerung der Wirkung der Konfirmation kompensirt werden sollte, darüber siehe den Nachweis bei v. Zezschwitz a. a. O. I, S. 597 f.; Kliefoth, Lit. Abhdl. III, 1. S. 66 f., auch Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation II, 1. S. 440. In allen diesen Kirchenordnungen, mit Ausnahme der Liegnitzer, erscheint die Konfirmation als Voraussetzung der Abendmahlsfeier. Sie stellt sich damit in Gegensatz zur katholischen Praxis, welche die Firmung vielmehr in Beziehung zur Taufe setzt. Daraus ergiebt sich denn auch die verschiedene Werth-

*) Richter I, S. 325; II, S. 40—1.

schätzung des katechetischen Faktors hier und dort. Je mehr die Konfirmation der Taufe genähert wurde, desto mehr mußte jener zurück; je mehr sie für die Kommunion vorbereitete, desto mehr mußte er hervortreten. Es war für die Bedeutung desselben entscheidend, ob die Konfirmation als eine Handlung an den Unmündigen oder als eine Erklärung der Mündigkeit angesehen wurde.

Das waren die liturgischen Gestaltungen der Konfirmation, die Melanthon vorfand. Er schloß sich an die Kirchenordnungen an, welche ihr die Bedeutung eines selbständigen kirchlichen Aktes gaben und in ihr nicht bloß den Abschluß des Katechismusunterrichts sahen, ohne sie jedoch damit als Voraussetzung der Kommunion zu betrachten. Nach der Reformatio Wittebergensis von 1545 vollzieht sie sich in den drei Momenten, des öffentlichen Bekenntnisses, des Gelübdes und des von der Handauflegung begleiteten Gebetes. „Dieses wäre hochnöthig in allen Kirchen, den catechismum auf bestimmte Tage zu halten, die Jugend in allen nöthigen Artikeln christlicher Lehre zu unterweisen. Dazu möcht die Konfirmation angericht werden, nämlich so ein Kind zu seinen mündigen Jahren kommen, öffentlich sein Bekenntniß zu hören, und zu fragen, ob es bei dieser einigen göttlichen Lehre und Kirchen bleiben wollt, und nach dem Bekenntniß und Zusage mit Auflegung der Hände ein Gebet thun. Dieses wäre eine nützliche Ceremonie, nicht allein zum Schein, sondern vielmehr zu Erhaltung rechter Lehr und reines Verstands und zu guter Zucht dienlich." *)

Dieselben Bestandtheile erkennt Melanthon der Konfirmation zu im Judicium V de libro Interim (6. Juli 1548) **). In der prima forma Interim Lipsiensis vom 19. Oktober 1548, einer Schrift, die allerdings Staatsmänner des Churfürsten Moritz und Mitglieder der Ritterschaft abgefaßt haben, ist der Grundgedanke der Konfirmation insofern eigenthümlich gewandt, als diese in engem Zusammenhang mit der vertretenden Thätigkeit der Pathen in der Taufe gesetzt und als Ratifikation derselben angesehen wird.

*) C. R. V, p. 584.
**) l. c. VII, p. 32.

Es ist ihre Bedeutung, daß die Kinder „die Zusagen, die ihre Pathen in der Taufe für sie gethan und dem Teufel abgesagt, bekräftigen und ratifiziren, und also in ihrem Glauben bestätiget und konfirmirt werden, mit Auflegung der Hände und christlichen Gebeten" *). Da dieser Gedanke weder von Melanthon, noch von den andern Theologen, die bei den das Interim betreffenden Berathungen thätig waren, verwendet wird, so möchte wohl kaum einer dieser Theologen als intellektueller Urheber desselben angesehen werden dürfen. Vielmehr werden wir diesen unter den weltlichen Vertretern suchen müssen, wofür sich uns bald auch ein neuer Beleg zeigen wird.

Auch wissen wir nicht, in welchem Maße Melanthon der Revision der Agende Herzog Heinrichs, die in Zelle im November vorgenommen wurde, betheiligt ist, und inwieweit wir ihn als Urheber der hier vorhandenen eingehenden Vorschriften, betreffend die Feier der Konfirmation, betrachten dürfen. Wir sind sehr geneigt, besonders mit Rücksicht auf die zwei in diesem Abschnitt enthaltenen Formulare, die der Darstellungsweise Melanthons gleichartig sind, seine Feder hier vorauszusetzen, zumal es auch seine Auffassung der Konfirmation ist, die in ihnen zur Geltung kommt. Doch läßt sich natürlich eine unbedingte Gewißheit darüber nicht erreichen. Da er aber ein anschauliches Bild giebt, wie Melanthon die Gestaltung der Konfirmationsfeier gewünscht hat, theilen wir diesen Zusatz der Revisoren der Agende vollständig mit **).

„Dieweil solche in den Pontifikal nichts reines, zudem auch nur ein schlecht bloßes unnützes Spektakel, ist den Räthen eine besondere Forma überantwort worden, die in Kirchen soll gehalten werden, welche lautet also: Es sind viel guter Ursachen, darum zu wünschen, daß die Konfirmatio nicht allein als ein bloß Spektakel, sondern mit vorhergehendem Verhör in allen Artikeln christlicher Lehre und mit öffentlichem klarem Bekenntniß des Glaubens und Zusage, im wahren Glauben und wahrer Anrufung

*) C. R. VII, p. 179.

**) Ibid., p. 199—201; fast unverändert in die Interimsagende übergegangen, nur daß in erster Linie als Konfirmator der Bischof genannt wird; vgl. Friedberg a. a. O., S. 30—1.

Gottes durch göttliche Hilf ewiglich zu bleiben, und mit herzlichem Gebet dabei, ernstlich und ehrlich gehalten würde. Denn solches dienet zu Unterweisung der Jugend und zu Gottesfurcht, guter Zucht und guten Sitten.

Und ist derhalben allen Hausvätern zu gebieten, ihre Kinder fleißig zum Katechismo zu treiben und diejenigen, so das vierzehnte Jahr erreicht, zu dem Pfarrer zu führen, der ihnen einen Sonntag oder einen andern Tag bestimmen soll, daran er öffentlich vor dem Altar ein Kind oder mehr verhören wolle. Und sollen also die Aeltern oder andere Freunde das Kind vor den Altar bringen. Das soll dastehen und erstlich selbst nach einander das symbolum apostolicum, decalogum und orationem dominicam rezitiren. Hernach soll der Pastor, oder wem solches befohlen wird, das Kind ordentlich fragen, die Lehre des Katechismi: von den dreien Personen in der Gottheit; von beiden Naturen in Christo; was Unterschied sei zwischen Gesetz und Evangelio, was Unterschied sei zwischen christlicher Anrufung und heidnischer, was Sünde sei und Strafen in der Sünde; wie man Vergebung der Sünden erlange, und wie man vor Gott gerecht sei, welche Werk wir zu thun schuldig sind, welche Sünden die Gnade ausstoßen. Item, was der Taufe Kraft sei. Item, was man reiche im Sakrament des Leibs und Bluts Christi, und wozu diese Nießung geschehen solle, und wie sie mit Glauben geschehen solle. Item, was die christliche Kirche sei. —

Von diesen Stücken soll ein jedes Kind von seinen Aeltern oder Schulmeister unterrichtet sein. Und nach diesem Verhör soll der Priester das Kind vermahnen zu Beständigkeit im Glauben, Gebet und in andern Werken. Darauf soll das Kind diese Zusage thun ohngefährlich mit diesen Worten, die ihm der Pastor vorsprechen soll:

> Ich danke Gott herzlich, daß er mich zu seiner wahrhaftigen Erkenntniß und zur Erkenntniß seines eingebornen Sohnes Jesu Christi, unsers Heilands, gnädiglich berufen hat, und hat mich ein Gliedmaß gemacht seiner Kirchen, welche er will erhören, und will ihr ewige Seligkeit geben, und bitte ihn, er wolle mir um seines Sohnes Jesu Christi willen seinen heiligen

Geist geben, daß ich im rechten wahrhaftigen Glauben und rechter Gottesfurcht allezeit und beständiglich leben und bleiben möge, und sage zu, und ist mein ernstlicher Wille und Vorsatz, von Herzen mit Gottes Hilf in diesem wahrhaftigen christlichen Glauben, den ich jetzund in Erzählung der Artikel des Glaubens bekannt habe, allezeit zu bleiben.

Nach dieser Rede soll der Pastor dem Kinde die Hände auf das Haupt legen, und sollen alle, die dabei sind, ein ernstlich Gebet für gemeine Christenheit und für diese Personen sprechen, und mag zugleich das Veni sancte gesungen werden, und soll der Pastor ohngefähr mit solchen Worten für das Kind beten: ‚O Herr Jesu Christe, Gottes Sohn, der du gesprochen hast (die Worte des Herrn fehlen) — wie vielmehr wird der himmlische Vater den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten: wir bitten Dich, Du wollest Dich erbarmen über dieses Kind, und sein Herz und Sinne mit Deinem heiligen Geist regieren und in ihm rechten Glauben und Anrufung und Gottesfurcht, Liebe und Hoffnung und andere Tugenden mehren und ihn ein nützliches Gliedmaß Deiner Kirchen machen und zu ewiger Seligkeit bringen, Dich mit ewiger Dankbarkeit zu preisen.‘

Danach sollen die Kinder sammt den Aeltern zur Kommunion gehen. Doch soll diese Zahl der Jahre nicht also verstanden werden, daß nicht die Kinder auch in jüngern Jahren, so sie im Katechismo ziemlich unterricht sind, zur Beicht und Sakrament von ihren Aeltern sollen gebracht werden; sondern ihre Aeltern sollen sie zeitlicher zu Beicht und Sakrament gewöhnen, laut des Spruchs: ‚Lasset die Kinder zu mir kommen, solcher ist das Himmelreich.‘ Aber die Konfirmatio soll geschehen in verständigen Jahren, darin sie ihren Glauben und Zusage besser verstehen."

Die Auffassung, daß die Konfirmation die Bedingung der Kommunion bilde, finden wir also auch hier nicht, ja sie wird sogar zurückgewiesen.

Im Zellischen und Leipziger Interim, die doch schließlich auf weltliche Urheber zurückgeführt werden müssen, finden wir wieder die Zweckbestimmung der Konfirmation, die von der prima forma Interim angewandt war, fast in gleichlautenden Worten.

In späteren Schriften Melanthons wird die Konfirmation nur selten und kurz berührt. Die Repetitio von 1551 characterisirt die Ordnung der alten Kirche: „In ritu confirmationis fiebat exploratio doctrinae, in qua singuli recitabant summam doctrinae et palam profitebantur, se improbare furores ethnicos et haereticos et velle se esse et manere verae ecclesiae membra et non discessuros a vera sententia, quam tunc profitebantur. Hic mos erat utilis ad erudiendos homines et retinendos in vera agnitione dei"*), und fügt dann nur noch hinzu: „Ac in ecclesiis nostris similia fiunt in catechesi juniorum et in privata confessione, in qua pastores doctrinam populi explorant." **)

Sehr ähnlich sind die Erklärungen Melanthons in der letzten Redaktion der Loci. Sie stellen die ursprüngliche Gestalt der Institution noch ungeschichtlicher dar, indem sie dieselbe bis in die apostolische Zeit zurückdatiren und ihr doch denselben Inhalt geben, den Melanthon ihr gegenwärtig gegeben wissen will: „Olim fuit exploratio doctrinae, in qua singuli recitabant summam doctrinae et ostendebant, se dissentire ab ethnicis et haereticis, et erat mos ad erudiendos homines, item ad discernendos profanos et pios admodum utilis. Postea fiebat publica precatio, et apostoli imponebant ejus (ei?) manus. Ita donabantur manifestis donis spiritus sancti. — Utile — esset, explorationem et professionem doctrinae fieri et publicam precationem pro piis, nec ea precatio esset inanis." ***) Auch hier vermissen wir eine Bezugnahme auf die Kommunion. Wir sehen, dieselbe fehlt in allen Aeußerungen Melanthons über die Konfirmation. Der Bildungs- oder vielmehr der Umbildungsprozeß, durch welchen die Firmung der katholischen Kirche in die Konfirmation der evangelischen Kirche sich verwandelte, war noch nicht abgeschlossen, die Stellung, welche ihr im Kultus zukommen sollte, noch schwankend.

---

*) Wenn hier Melanthon eine von der Taufe und dem ihr vorhergehenden Katechumenat gesonderte Handlung im Auge hat, so ruht sein geschichtliches Urtheil auf falschen Voraussetzungen. Vgl. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, Bd. I (1863), S. 525.

**) C. R. XXVIII, I. p. 435—6.

***) l. c. XXI, p. 853.

Auch über die liturgische Gestaltung des Sakraments der Taufe besitzen wir werthvolle Bemerkungen Melanthons. Dieselben beziehen sich zu einem großen Theile auf die Ceremonien, welche in diese Feier aufgenommen werden sollen. Ueber dieselben sich auszusprechen veranlaßte ihn wieder der Auftrag des Churfürsten Moritz, zusammen mit andern Theologen eine Revision der Agende Herzog Heinrichs von Sachsen vorzunehmen. Diese Revision fand im Interesse möglichster Annäherung an das katholische Ritual statt. Die Kritik der Revisoren ging von dem Grundsatz aus, katholische Riten, an welche abergläubische Vorstellungen sich geknüpft hatten, entweder völlig zu beseitigen, oder von jenen zu befreien, dagegen adiaphorische Riten nicht zurückzuweisen, also dem Grundsatz, von dem Melanthon überhaupt in seinem Verhalten während des Interims sich hatte leiten lassen. So erschien den Revisoren, ebenso wie Luther*), der Gebrauch des Salzes wohl zulässig, nicht aber der Exorzismus desselben. Die Chrismation nach der Taufe verwarfen sie, weil sie einen superstitiösen Character habe; daß dagegen eine von denselben freie Chrismation geduldet werden könne, deuteten sie an**). Die Bekleidung mit dem Westerhemd und die Darreichung der Fackel***) waren ihnen unanstößig.

„Salz bei der Taufe mag gebraucht werden, doch so nicht exorzisirt, denn solche exorcismi des Salzes erschreckliche Gotteslästerung und Zauberei, im ersten Gebot von Gott verboten. — — Den Krisem betreffend, der kann von wegen der abgöttischen Konjuration, darin ihm die Kraft des heiligen Geistes und Seligkeit ohne Gottes Wort und Befehl zugeeignet, dergestalt nicht gebraucht werden, aber das Westerhembde hat man bereits im Gebrauche. Das Licht könnte man gebrauchen, wiewohl es bei uns nicht im Gebrauch."

Vergegenwärtigen wir uns, daß bis dahin in der Agende das

*) Der aber in der Redaktion des Taufbüchleins von 1526 diese Ceremonie überhaupt hatte fallen lassen. Lit. d. Ref. I, S. 314.

**) Eine solche hatte Luther in der ersten Redaktion des Taufbüchleins gebilligt. In der zweiten fehlte der Ritus. Ebendas., S. 310—1. 314.

***) Auch diesen Brauch hatte Luther in der zweiten Redaktion des Taufbüchleins beseitigt.

Taufbüchlein Luthers und zwar in der Redaktion von 1526 maßgebend gewesen war*), so können wir die hier von den Revisoren gemachten Zugeständnisse als Reduktionen der zweiten veränderten Gestalt des Taufbüchleins von 1526 auf die erste von 1523 bezeichnen. Doch es ist auch dies nur eine annähernd richtige Bestimmung, die Zugeständnisse der Revisoren gingen nicht einmal so weit**).

Wie geneigt Melanthon auch war, im Interesse des Friedens Zugeständnisse der katholischen Kirche zu machen, wenn sie nicht das christliche Bewußtsein verletzten, innerlich wuchs er je länger je mehr über den Vorstellungskreis hinaus, der den katholischen Kultus, auch die adiaphorischen Bestandtheile desselben, bedingte. Es zeigt sich dies in der freien Stellung, welche er zur Anwendung des Exorzismus und der Abrenuntiatio einnahm. Dieselben erklärte er allerdings als nothwendig in Bezug auf die Taufe der Erwachsenen, unnöthig dagegen in Bezug auf die Taufe der Kinder. Hier erschien ihm ausreichend, daß ein Gebet für diese und die Vorlesung des die Kindertaufe begründenden Worts des Herrn die Handlung begleiteten. Es zeigte sich darin eine damals seltene geschichtliche Einsicht und Kritik, die sich aber auch nur noch schüchtern hervorwagt. Wir finden diese Beurtheilung des Exorzismus und der Abrenuntiatio in einem von Melanthon verfaßten Gutachten der Wittenberger theologischen Fakultät an die siebenbürgischen Gemeinden vom 16. Januar 1558, das durch Besonnenheit, Klarheit und Bestimmtheit in gleichem Maße sich auszeichnet.

Professio et abrenuntiatio in baptismo adultorum prorsus necessaria est: sed infantuli recipiuntur et vere fiunt membra ecclesiae per baptismum, etiamsi professionem et abrenuntiationem nec faciunt nec facere possunt. Volo tamen publicam ecclesiae precationem pro infantibus ante baptismum fieri, volo et legi testimonium evangelii: sinite parvulos venire ad me. Haec retinemus in nostris ecclesiis, precationem et lectionem ante baptismum infantum.

Alicubi in ecclesiis recte docentibus exorcismi et illae

---

*) Richter, Kirchenordnungen I, S. 309.

**) C. R. VII, p. 198—9.



professiones, quae fiunt per susceptores, abolitae sunt: dedi consilium, ut non restituantur, ne novae rixae oriantur.*)

Ja Melanthon ging noch weiter, er mißbilligte prinzipiell alle Handlungen der Pathen in der Taufhandlung, durch welche diese an die Stelle des Kindes traten, also nicht bloß die Abrenuntiatio, sondern auch das Bekenntniß des Glaubens; nur Schriftvorlesung und Gebet wollte er als nothwendige und wesentliche Akte der Feier angesehen wissen. Doch wünschte er im Interesse des Friedens eine schonende Duldung der bisherigen Ordnung. Seine Erklärung geht dahin, erstlich, daß man die Lehre von der Taufe treulich und recht predigen soll. Item, daß die Kinder auch durch die Taufe Gliedmaß der Kirche und von Gott angenommen werden, und daß man sie taufen soll. Es sei auch löblich, daß man dabei die lectio evangelii von den Kindern lieset und das Gebet für die Kinder spricht. Zum andern, daß aber etliche streiten von der Bekenntniß und Absagung, solches könne nicht durch andere geschehen, im Namen der Kinder, darum wollen sie dieselben Worte nicht sprechen lassen: darauf habe ich geantwortet: Bekenntniß des Glaubens und Absagung soll ausdrücklich von der Person selbst gethan werden, die reden könnte. Wiewohl nun dieses eine Disputation machet, so dieselbigen Worte im Namen der Kinder von andern geschehen, so soll man doch Geduld mit dieser Gewohnheit haben. Denn die Kirche bezeuget hiermit, daß Gott in den Kindern durch die Taufe auch wirket und ist nützlicher, Geduld mit dieser Gewohnheit zu haben, denn Unfriede anrichten und zweifeln von der Kindertaufe. Es soll aber kein Theil den andern kondemniren**).

Wir sehen, es fehlte damals keineswegs an Freunden einer radikalen Aenderung der bisherigen Tauforduung, und Melanthon gehörte zu ihnen, aber er trug Bedenken, eine so tief eingreifende Aenderung zu befürworten, da der Kreis, der sie begünstigte, wohl nur noch klein, der Kreis ihrer Gegner aber sicherlich sehr groß war, und mehr Muth und Kühnheit, als

*) C. R. IX, p. 430. Die wenigen lutherischen Kirchenordnungen, welche damals den Exorzismus beseitigt hatten, siehe in Höfling, Das Sakrament der Taufe II, S. 199. 216—7.

**) Ibid., p. 467. De synodo Evangelicorum. 4. März 1558.

Melanthon besaß, dazu gehörte, um zu den vielen Fragen, deren entgegengesetzte Beantwortungen den deutschen Protestantismus in die heftigsten Parteikämpfe gestürzt hatten, eine neue hinzuzufügen. Was diese Männer leitete, das Interesse für eine rein ethische, von allen theurgischen Vorstellungen freie Gestaltung der Taufhandlung, mußte die lebhaftesten Sympathien in Melanthon erwecken; waren es doch dieselben Tendenzen gewesen, die ihn in der Umgestaltung der Abendmahlslehre bestimmt hatten. Aber die Zeit war noch nicht reif für eine solche entscheidende Reform. Hatte doch der Diakon Merula in Gotha, der nicht einmal den Exorzismus überhaupt, sondern, Osiander folgend, nur die Beschwörungsformel in der Anwendung desselben bekämpft und ihren Gebrauch verweigert hatte, Amt und Land lassen müssen *).

Aus dieser Abneigung Melanthons eine vertretende Thätigkeiten der Pathen in der Taufhandlung zuzulassen, ging wohl auch das verwerfende Urtheil der Revisoren über ein Gebet in der Agende hervor **), angeblich „darum, daß die Verpflichtungen

*) Schmidt, Justus Menius II, S. 113—26. Osianders Kritik siehe in „Bedenken auf das Interim" 1548, B: „Der Teufel ist ein Lügner, wie Christus sagt, und hält gewißlich keinen Eid, er diene ihm denn zu seinem Vortheil. Darum, wer den Teufel will mit Beschwören bezwingen, der machet ihn fromm und wahrhaftig, als hielte er den Eid, und Christum dagegen unwahrhaftig, als habe er dem Teufel unrecht gethan, da er ihn einen Lügner schalt. Ist er aber ein Lügner, so hält er auch keinen Eid."

**) Das zu beseitigende Gebet lautet: „Lieben Freunde (oder Freundinnen), Ihr habet dieses Kindlein dem Herrn Christo zugetragen, gebeten, daß er's annehmen wolle, seine Hand auflegen, segnen, und ihm auch das Himmelreich und ewiges Leben geben. So habt ihr auch gehört, daß unser Herr Christus so herzlich willig dazu ist und ihm solches alles im Evangelio zugesagt hat, welches er auf seiner Seite alles also will halten, ob es wohl durch Menschenstimmen und Mittelsperson zugesagt und versprochen worden. So soll nun das Kind auf solche Zusage durch Euch als seine Pathen und Mittelpersonen, durch die es zu Christo getragen, auch einen festen Glauben zusagen, daß es Gott die Ehre thun und solcher Zusagung, die im Evangelio und der Taufe geschieht, glauben wollte, und dem Teufel, auch allen seinen Lügengespinnsten („Lügen-Gespenst") und Werken absagen, daß es demselben und seinen falschen Lügen und schändlichen Werken nicht nachfolgen wolle, sondern wolle seinen Glauben setzen auf Gott, als seinen lieben Vater, des Erbe es sein will, auf Jesum Christum, seinen Sohn, unsern Herrn, daß derselbige es mit seinem Blut, Leiden und Sterben erlöset, den Vater

der Gevattern, zu hoch gespannt", in Wirklichkeit, wie es uns scheint, weil in ihm eben die vertretende Thätigkeit der Pathen zur Geltung gebracht wird.

Die übrigen Vorschläge der Revisoren betrafen formelle Aenderungen, die der Handlung mehr Präzision, Feierlichkeit und Folgerichtigkeit geben sollten. Dem ersten Zwecke sollte die Beseitigung eines längeren Gebetes, dem zweiten die Beantwortung der Fragen nicht bloß durch: „Ja", sondern durch einen entwickelten Satz: „Ja, ich glaube; Ja, ich widersage", und die Aufnahme des vollständigen apostolischen Symbols, statt des verkürzten in der Agende *), dienen; der letzte Zweck sollte durch eine Ermahnung an die Pathen am Schluß der Handlung **) erreicht werden, indem so das Ende der Feier ihrem Anfang, einer Ansprache an die Pathen, gleichförmig gemacht wurde.

Auch die Veränderungen der Interimsagende sind formeller Natur und wohl ausnahmslos Verbesserungen. Sie fordert, daß

---

versöhnet und zum ewigen Leben gebracht hab, auf Gott den heiligen Geist, daß derselbige allein sein rechter Meister, Lehrer, Leiter, Tröster und das Pfand der Seligkeit sei, der uns führet und leitet durch Christum zum Vater, bis wir kommen zur vollkommenen Erlösung von Sünden, Auferstehung des Fleisches und in's ewige Leben. Solches wollet es unterrichten, oder daß es unterrichtet werde, zur Kirche halten, auch daran sein, daß es gelehrt werde die zehn Gebote Gottes, den Christenglauben, Vater unser, und was zur Seligkeit zu wissen und zu glauben von Nöthen. Wollet es auch zu einem ehrbaren christlichen Leben und Wandel vermahnen und anhalten. Das wollt Ihr doch, so viel Euch Gott Gnade verleihet, gern thun? [Da antworten die Gevattern: „Ja."] Agende u. s. w. (Leipzig 1540), C 3. C 4.

*) Diese Verkürzung ist nicht so weitgehend, wie in Luthers Taufbüchlein (Lit. d. Ref. I, S. 309—10); es fehlt nur im zweiten Artikel: empfangen vom heiligen Geiste; gelitten unter Pontio Pilato; niedergefahren zur Hölle; aufgefahren gen Himmel.

**) Dieselbe lautet: „Lieben Freunde, ihr habt jetzt gehört, was dieses Kindlein durch euern Mund zugesagt hat, nämlich die Artikel des christlichen Glaubens von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, daß [es] diese alle glauben und bekennen wolle. Zum andern, daß es nach Jesu Christi, unsers lieben Herrn, Ordnung und Befehl getauft ist, Gott zu Lobe. Dieses alles seid ihr Zeugen, und, so etwas an euch gelangen würde, das zu Erinnerung dieses Handels und zu Unterrichtung dieses Kindleins dienstlich, dazu wollet euch gutwillig erzeigen und den Lohn von unserm lieben Herrn Gott empfahen." C. R. VII, p. 199.

die Taufen zu bestimmter Stunde stattfinden und durch die Glocke angekündigt werden sollen, „damit die Leute und sonderlich das junge Volk, dazu kommen, beten, hören und lernen, was in diesem hohen göttlichen Werk gehandelt, sich ihrer Zusage und göttlichen Bundes erinnern, und in allen Nöthen, sonderlich an ihrem letzten Ende, des trösten mögen". Sie verordnet ferner, daß die Taufen nicht während eines andern Gottesdienstes, sondern vorher oder nachher, stattfinden sollen, „damit man die Gebete und Worte bei der Taufe hören und verstehen kann"; daß die Küster gegenwärtig sein, das Buch (die Agende) halten und die Responsorien singen oder sprechen sollen — daß die Pathen es thäten, darauf scheint man von vorn herein, als auf etwas Unmögliches, verzichtet zu haben —; daß, „dieweil oftmals die Leute mit dem Kindlein bei der Taufe auf den Pathen müssen warten", inzwischen gesungen werde: „Christ, unser Herr, zum Jordan kam", und nicht unnützes Geschwätz getrieben.

Sie beseitigt die Frage an die Pathen nach dem Namen des Kindes, offenbar weil die Namengebung kein kirchlicher Akt ist; sie ersetzt das Eintauchen des Kindes in das Taufwasser durch ein dreimaliges reichliches Uebergießen des aus den Windeln gethanen Kindes über das Haupt und den ganzen Körper, offenbar im Interesse der Annäherung an den gebräuchlichen Ritus der katholischen Kirche, die seit dem Ende des 13. Jahrhunderts die aspersio gegenüber der immersio bevorzugte*), während Luther sich für die immersio ausgesprochen hatte**).

---

*) Höfling, Das Sakrament der Taufe I, S. 46 ff.

**) Sermon vom Sakrament der Taufe: „So sollt es doch so sein und wäre recht, daß man nach Laut des Wörtleins [Taufe] das Kind, oder jeglichen, der getauft wird, ganz hinein ins Wasser senkte und taufte, und wieder herauszöge." Walch X, S. 2593. Taufbüchlein. „Da nehme er das Kind und tauche es in die Taufe." A. a. O., S. 2632. Von der babylonischen Gefangenschaft: „Ich wollte, man tauche die, so da getaufet sollten werden, ganz in das Wasser, wie das Wort lautet und das Geheimniß bedeutet. Nicht daß ich es als nöthig achte, sondern daß es schön wäre, wenn einem so ganz vollkommenen Dinge auch ein vollkommen Zeichen gegeben würde, wie es dann ohne Zweifel von Christo gestiftet ist." l. c. XIX, p. 80.

Die Agende schreibt endlich vor, daß während der Taufe selbst die Umstehenden niederknieen sollen, weil die hohe göttliche Majestät selbst da gegenwärtig, und das Kindlein im theuren Blut unsers Herrn Jesu Christi gewaschen wird *).

Die Aenderungsvorschläge der Revisoren in Bezug auf die liturgische Gestaltung der Nothtaufe beschränken sich auf die gewiß wohlberechtigte Forderung, das Gebet des Herrn und das apostolische Symbol der Handlung einzufügen **).

Hier sei es uns gestattet, einer Handlung zu erwähnen, welche in einem gewissen Zusammenhang mit der Taufe steht, der Einsegnung der Wöchnerinnen. Das war wohl eine ziemlich allgemeine Sitte, daß bei dem ersten Kirchgang der Wöchnerin der Geistliche von der Kanzel eine Fürbitte und Danksagung für sie hielt. Darüber aber war keine Uebereinstimmung, ob eine Einsegnung der Wöchnerin als besondere gottesdienstliche Handlung zuläßig sei. Manche Kirchenordnungen erklärten sie für unevangelisch, aus abergläubischen Voraussetzungen hervorgegangen, „gleich als wären sie (die Wöchnerinnen) durch die Geburt, die aus Gottes Segnen kommt, entheiliget" ***). Auch die Agende Herzog

*) Friedberg, S. 27. 28.

**) C. R. VII, p. 199. In der Agende von 1539 ist das Vaterunser für die Nothtaufe vorgeschrieben, so daß die Revisoren also wohl nur eine nicht immer beobachtete Ordnung einschärfen wollten. Vgl. Kirchenordnung D 2. Die Bestimmungen der Interimsagende in Bezug auf die Nothtaufe hat Friedberg mißverstanden. Er wundert sich darüber, daß sie den Exorzismus und andere Ceremonien der Taufe beseitigt, während die Kirchenordnung selbst diese vorschreibe. Er meint, man habe vergessen, sie in der Kirchenordnung zu tilgen. Aber die Interimsagende redet ja gar nicht von zu taufenden, sondern von schon getauften Kindern, und sagt nur, daß bei der kirchlichen Bestätigung der Nothtaufe der Exorzismus und die übrigen Ceremonien wegfallen sollen. Es heißt ja ausdrücklich: „dieweil das Kind durch die Taufe Christi Gliedmaß worden". Und auch die Kirchenordnung schreibt für die kirchliche Bestätigung der Nothtaufe den Exorzismus und die andern Ceremonien nur für den Fall vor, daß es ungewiß ist, ob das Kind getauft ist oder nicht, da man das Kind als ungetauft ansehen und daher in der Weise, wie jedes andere Kind, taufen müsse; vgl. Friedberg, S. 29. Kirchenordnung E.

***) Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1539. Daniel, Cod. lit. II, p. 271.

Heinrichs von 1539 erwähnt keine gottesdienstliche Handlung, die sich auf den Kirchgang der Wöchnerinnen bezieht, und die Revisoren beschränkten sich auf die Erklärung: „Welche vom Kirchendiener ein Gebet oder Danksagung begehren würden, soll ihnen unversagt sein.“ *). Dagegen gab die Interimsagende für diesen Fall eine besondere liturgische Anweisung. Es soll zuerst der 128. Psalm vom Geistlichen vorgelesen, dann eine Kollecte **) gebetet und endlich die Wöchnerin mit dem Segensspruch: „Der Herr behüte deinen Eingang und Ausgang, von nun an bis zu ewigen Zeiten“ begrüßt werden. Diese Handlung findet vor den Kirchthüren statt, da nach den Worten der Agende erst nach der Beendigung dieser Feier die Wöchnerin in die Kirche tritt ***).

Diese liturgische Gestaltung verletzt in keiner Hinsicht das evangelische Bewußtsein, sie hat mit der katholischen Form nichts anderes gemein, als daß auch dort ein Psalm gebetet wird. Sie ist im engern Sinne nicht einmal eine Einsegnung zu nennen, denn eine solche findet gar nicht statt; sie ist vielmehr, wie die Ueberschrift dieses Abschnitts in dem Revisionsentwurf und der Agende lautet, eine „Einleitung der Sechswöchnerinnen“. Die Geistlichen leiten die Wöchnerinnen in die Kirche. Dagegen ist der katholische Ritus, mag er nun theilweise an der Kirchthür, theil-

*) C. R. VII, p. 201.

**) „Allmächtiger, barmherziger, lieber Vater, der Du diesem Weibe in ihrer großen Angst und Kindesnöthen geholfen und eine fröhliche Frucht bescheeret und das Kindlein in der Taufe mit dem heiligen Geist begnadet hast, für solche Deine Gnade danken, loben und ehren wir Dich ewiglich und bitten durch Jesum Christum, Deinen lieben Sohn, Du wollest Dich über dies Weib und Kindlein, welche jetzt in der Kirche mit Danksagung erscheinen, erbarmen und sie vor allem Uebel behüten, mit Deinem Geist stärken, in Deinem reinen Wort erhalten, ihrer gnädiglich pflegen und warten, und daß sie im rechten Glauben zunehmen und beständig Dir allezeit gehorsam sein, durch Jesum Christum, Deinen lieben Sohn, unsern Herrn, der in Dir und dem heiligen Geist lebet und regieret in Ewigkeit. Amen.“ — Ist das Kind gestorben, so soll eine andere Kollecte gebetet werden, welche der ersten fast gleichlautet, nur daß die Beziehung auf das Kind wegfällt; a. a. O., S. 30.

***) A. a. O.: „Wann dieses geschehen, so gehet sie in die Kirche, höret Gottes Wort und mag ihr andächtiges Gebet, Danksagung und Opfer thun.“

weise am Altar oder ganz an der Kirchthür vollzogen werden, durchaus wesentlich eine Segnung *).

Um Melanthons Urtheil über die gottesdienstliche Gestaltung der Trauung und Einsegnung der Ehe zu erkennen, liegt uns nur die Interimsagende vor, die sich wenig in dieser Beziehung von der Kirchenordnung entfernt, welcher letzteren Luthers Traubüchlein zu Grunde liegt. Doch sind einige nicht gleichgiltige Aendederungen vorgenommen worden.

Während nach Luthers Traubüchlein die Trauung vor der Kirche, nach der Kirchenordnung entweder vor der Kirche oder zu Hause stattfindet, soll sie nach der Interimsagende in der Kirche vollzogen werden; während dort das Brautpaar selbst die Ringe wechselt, thut es hier der Geistliche; während dort die Feier der Trauung mit der Zusammensprechung beendet ist, folgt hier noch Gesang, Kollecte und Segnung. Und ebenso geht ihr Gesang und eine formularische Ansprache voran. Die Handlung der Einsegnung der Ehe wird etwas erweitert, nach der Vorlesung von Ps. 127 wird ein Gesang und eine Kollecte eingeschoben. Die Tendenz dieser Aenderungen ist offenbar keine andere, als beiden Handlungen ein höheres Maß von Feierlichkeit, der Trauung aber überhaupt einen mehr kirchlichen Character zu geben, das civile Element zu beschränken.

Uebrigens scheint es, als ob die Feier in dieser ganzen Ausdehnung nicht regelmäßig gehalten werden sollte, da schließlich diese Form derselben nur für den Fall vorgeschrieben wird, daß Trauung und Einsegnung — hier Kirchgang genannt — unmittelbar und zwar des Morgens aufeinanderfolgen **).

Auch in Bezug auf die Begräbnißfeier finden sich nur wenige Bemerkungen in den Schriften Melanthons. Im Jud. V de libro Interim vom 6. Juli 1548 beschränkt er sich darauf, die Vigilien der katholischen Kirche — Gottesdienste, bestehend aus Gebeten und Lektionen, welche von Geistlichen, die bei der Leiche wachen, gesprochen werden, und die nach dem Vorbild der kano-

*) Schmid, Liturgik III, S. 380 ff.

**) Friedberg, S. 74—5. Kirchenordnung von 1539. XXXI bis XXXVII. Liturgik d. Ref. I, S. 327—32.

nischen Gebetsstunden in bestimmte Abschnitte zerfallen*) — abzulehnen, und als rechtes Gedächtniß der Verstorbenen ihnen den christlichen Wandel, Wohlthätigkeit, Erinnerung an die Entschlafenen, treue Verwaltung ihrer milden Stiftungen, die immer neue Dankbarkeit gegen sie erwecke, gegenüberzustellen.

„Vigilien sind eigentlich die Wach gewesen, so man bei den Körpern gehalten, da man zu Trost und Vermahnung lectiones und Gesänge von der Auferstehung der Todten aus der Schrift gehalten, wiewohl die hernacher mißbraucht, der Verstorbenen Erlösung damit zu erwerben. Memoriam mortuorum zu halten ist das Beste, ein christlicher Wandel, und den Leuten Gutes zu thun, und das auch kann im Gedächtniß behalten werden durch etliche epitaphia, und so dasjenige, so sie den Armen verordnet, jährlich zur Zeit ihres Abschieds treulich ausgetheilt werde, und für die Gaben, so Gott ihnen erzeiget, durch Viele, wie St. Paulus ad Corinth. von Almosen sagt, gedanket werde. Doch ist über das die beste memoria: in memoria aeterna erunt justi. Daß man auch in ihrem Abschied treulich für sie bitte, ist auch am höchsten nöthig, wie auch die Kirchen gesungen: Deus vita viventium, spes morientium salusque omnium in te sperantium, miserere omnium ex hac luce migrantium.“ **)

Auch in Torgau sprachen sich die Theologen ungünstig über die Vigilien aus, theils weil sie unnöthiger Weise Zeit raubten, die besser verwandt werden könne, theils weil sie zu abergläubischen Vorstellungen Anlaß gäben. Dagegen wird Gesang, Gebet, auch hier und da Predigt, als evangelische Gestalt der Begräbnißfeier bezeichnet. Almosen bei dieser Gelegenheit zu geben, wird empfohlen.

„Es werden jetzund die Begräbniß züchtiglich und christlich gehalten, mit Gesänge und Gebet, und an etlichen Orten mit Predigen. Daß man aber eine gemeine Ordnung daraus machen wollt, lange Vigilien ganz oder halb zu singen, das wäre den Pastoren und gemeinem Mann eine neue Beschwerung und gereicht zur Verhinderung andrer nöthigen Werk, Predigt, Studii rc. Item, man weiß, daß vor dieser Zeit die größten und längsten

---

*) Schmid a. a. O. III, S. 456—7.

**) C. R. VII, p. 42. 43.

ceremoniae pro mortuis gewesen, und haben dieser Arbeit andere nöthige Werk weichen müssen. Zudem, so geräth solch Ding leichtlich ad superstitionem. Und ob man gleich in unsern Kirchen jetzund rechten Verstand hätte, so bringt es doch Rede bei unsern und fremden Leuten 2c. Wenn aber eine hohe Person oder ein Herr stirbet, will man noch mehr Ceremonien über die jetzt gewöhnlichen, mit Gesängen, Predigen, Lektion 2c. verordnen. Das lassen wir uns auch nicht mißfallen. Daß aber durchaus geboten werde, daß man in funeribus eleemosynas in einen gewissen Ort gebe, wie an viel Orten geschiehet, das wäre auch gut, und solche haben vor Zeiten geheißen oblatio pro mortuis." *)

Dagegen lenkte die von weltlicher Seite aufgestellte Prima forma Interim Lipsiensis ein und hatte gegen die fernere Geltung der Vigilien, nach vorhergegangener Revision des Formulars, nichts einzuwenden. „Dieweil die Vigilien mehrentheils durchaus reine christliche Gesänge von der Auferstehung 2c. und andere aus der heiligen Schrift haben, soll jetzt betrachtet werden, ob nicht dieselben zu halten zu Erinnerung unsers Sterbens und der verheißenen gewissen Auferstehung, zu Trost und Mehrung unsers Glaubens, und, nachdem etliche responsoria derselben Gesänge nicht rein, daß die übersehen, und ihnen der Schrift gemäß geholfen werde." **)

Indeß nicht die weltlichen Räthe, sondern die Theologen siegten. Zu Zelle und Leipzig wurde nur festgesetzt: „Die Gesänge in und nach dem Begräbniß sollen gehalten werden auf Ansuchen derer, die es begehren, zu Gedächtniß der Verstorbenen und unserer verheißenen und gewissen Auferstehung." ***)

Und die Interimsagende hat wohl das liturgische Material der Kirchenordnung erweitert, doch kaum dem katholischen Ritus Zugeständnisse gemacht. Denn wenn als ein solches der Gesang des lateinischen Liedes media vita zu bezeichnen ist, so wird dasselbe doch dadurch beschränkt, daß auch die deutsche Uebersetzung vorgeschrieben ist. Und wenn sie den Gesang lateinischer Respon-

*) C. R. VII, p. 176—7. (18. oder 19. Oktober.)
**) Ibid., p. 181. (19. Oktober.)
***) Ibid., p. 220. 263.

sorien verordnet, so folgt sie damit nur der Agende von 1539. Die übrigen Veränderungen der Interimsagende sind nur formeller Art und dem Interesse gewidmet, der Handlung eine größere Ausdehnung und damit auch eine größere Feierlichkeit zu geben. Während die Kirchenordnung von 1539 die Feier auf die Prozession vom Trauerhause zum Grabe und auf die Grabesstätte beschränkt, wird hier ein Gottesdienst in der Kirche hinzugefügt. Der Gesang des „Mit Fried' und Freud'" u. s. w., der dort am Grabe stattfindet, wird hier für den Eingang in die Kirche bestimmt, und als Grablied „Nun laßt uns den Leib begraben" gewählt. Der Gottesdienst in der Kirche ist aber nicht lang, er besteht nur aus einer Lektion aus den Evangelien oder Briefen Pauli und einer kurzen Ermahnung. Er erscheint auch als ein untergeordneter Theil der Gesammtfeier, indem er in die Hände des Diakonen gelegt ist. Eine Leichenpredigt ist nur als Ausnahme vorgesehen: „so eine vornehme Person gestorben, und die Freundschaft bittet, daß eine Predigt bei dem Begräbniß geschehe, und den Prediger darum ersuchet, so soll er solches nicht abschlagen und eine christliche, tröstliche, kurze Vermahnung thun", eine gewiß nicht zu billigende, aber auch gewiß nicht eine katholisirende Bestimmung.

Man kann darüber verschiedener Meinung sein, ob die Kirchenordnungen vorzuziehen sind, welche den Gottesdienst an das Grab, oder die, welche ihn in die Kirche verlegen, oder endlich jene, welche ihn in zwei Abschnitte theilen und den einen dem Grab, den andern der Kirche zuweisen, und wir wollen keineswegs irgendwie weder ein Lob noch ein Tadel über den ergänzenden Gottesdienst in der Kirche aussprechen, den die Interimsagende hinzufügte. Aber das kann keinem Zweifel unterliegen, daß die liturgischen Bestimmungen der Agende von 1539 sehr dürftig waren und eine Ergänzung verlangten. Setzten sie doch nur für die Dörfer voraus, daß regelmäßig ein Geistlicher die Begräbnißfeier leite, während er in den Städten nur, „so man's begehret", gegenwärtig sein sollte. Als die in erster Linie zur Leitung der Begräbnißfeier verpflichteten Personen erscheinen Schulmeister und Schüler, wie denn auch als nothwendiger Inhalt derselben nur die Gesänge angesehen werden. Eine Predigt wird ausdrücklich als unnöthig

abgelehnt, nur eine Kollecte, „so ein Priester vorhanden ist", empfohlen. Es ist außer Frage, daß die Begräbnißordnung der Interimsagende in viel höherem Maße für Erbaulichkeit und Würde der Handlung sorgte. Hiehin rechnen wir auch, daß sie auf eine Formel Bedacht genommen hat, in welcher der Gemeinde der Tod und die Begräbnißstunde des Verstorbenen mitgetheilt werden soll; eine Formel, die durch Knappheit und Wärme des Ausdrucks in gleichem Maße befriedigt*). Und auch das wird nur gelobt werden können, daß sie, nicht katholisirend, sondern einer seit dem 6. Jahrhundert bestehenden schönen Sitte folgend, dem Trauerzuge ein Kreuz vortragen läßt, nach dem Vorgang der Brandenburgischen Kirchenordnung von 1540**). Ebenso wird die Bestimmung der Interimsagende, daß bei den Begräbnissen für die Armen „geopfert" werden solle, keinem Tadel unterliegen, da Predigt und Unterricht dafür sorgte, daß die abergläubischen Vorstellungen, welche die mittelalterliche Kirche an sie geknüpft hatte, als seien diese Opfer von sühnendem Werthe für die Verstorbenen***), vermieden wurden. Mit einem Worte, die Veränderungen der Interimsagende waren fast durchgängig Verbesserungen, welche die Würde und Erbaulichkeit der Feier erhöhten †).

---

*) Friedberg, S. 76. „Dieweil N. und N. von diesem Jammerthal abgeschieden und in Christo entschlafen, wolle ihm und uns allen der barmherzige Gott eine fröhliche Auferstehung und das ewige Leben geben durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen." Eine Fürbitte für die Todten ist diese Form nicht, sondern ein votum caritatis. Uebrigens urtheilte Melanthon über die Fürbitte für die Todten nicht ungünstig. Die Apologie sagt: scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus. C. R. XXVII, p. 626; siehe auch Jud. IV de libro Interim (16. Juni): „Daß etliche für die Todten gebeten haben, gehet die Messe nicht an." C. R. VI, p. 939. Und ebenso dachte Luther: „Für die Todten, weil die Schrift nichts davon meldet, halt ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder desgleichen zu bitten: „Lieber Gott, hat's mit der Seele solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig u. s. w. Und wenn solches einmal geschehen ist oder zwier, so laß es genug sein." (Großes Bekenntniß vom Abendmahl 1528. Walch XX, 1383.)

**) An diese Sitte knüpft der Hymnus Vexilla regis prodeunt an. Vgl. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen I, S. 292.

***) Ebendas., S. 305.

†) Friedberg, S. 75—77. Agende von 1539. LXIV.

Wir schließen die Urtheile Melanthons über die Begräbnißfeier mit einer Mittheilung aus der Postille, welche uns wichtig ist, einmal insofern sie den evangelischen Grundsatz zur Geltung bringt, daß eine solche gottesdienstliche Handlung dem Interesse nicht der Todten, sondern der Lebenden diene, dann aber auch, weil sie auf die allgemein menschliche Grundlage derselben zurückgeht. Die Postille stellt die Frage: „Warum singet man bei uns zum Begräbniß, hören es doch die Todten nicht", und antwortet darauf: „Propter commonefactionem viventium, daß man einen erinnert, ut cogitet de periculis vitae, de caussis mortis, et commendet deo suam vitam et cogitet de futuro judicio et de resurrectione. Man soll einen Menschen nicht wegwerfen wie ein Schwein. Funera omnibus temporibus cum quadam solemnitate celebrata sunt." *)

Ueber die Ordination als liturgischen Akt hat sich Melanthon mehrere Male ausgesprochen, insofern es sich darum handelte, den Werth des Ritus der Handauflegung zu bestimmen. In einem Briefe an Veit Dietrich vom 25. Oktober äußert er sich anerkennend und billigend über denselben, weil er eine biblische Basis habe und auch ein geeignetes Zeichen sei, um die Fürbitte der Gemeinde für den Ordinanden und die Bestätigung desselben durch den Klerus abzubilden, wenn er auch in ihm nicht einen schlechthin nothwendigen und konstitutiven Faktor der Handlung zu sehen vermag, den er vielmehr allein in der Berufung findet *).

Post vocationem seu electionem olim accedebat comprobatio, quae fiebat per vicinos episcopos duos aut tres, ut recitant multae historiae. Hi manus imponebant electo. Hunc morem et nos servamus, ut scis, ac delector ritu. Nam impositio manus celebratur in Genesi, in historia Jacob, cum benedicitur filiis Joseph et deinceps Aaroni et filiis. Item hostiis manus imponebantur et Christus manus imponebat infantibus: ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας, inquit Matthaeus. Praeterea magna ministerii vis est: magna dignitas. Ideo honestissimum est, electum ministrum sisti coram ecclesia, commendari deo

*) C. R. XXV, p. 828.
**) l. c. V, p. 211—2.

publica precatione, confirmari collegii testimonio. Haec olim summa cum gravitate fiebant, ut adhuc fieri optarim. — — Sed tamen et hoc dico: vocatum seu electum voce eorum, penes quos est jus vocationis, fungentem ministerio evangelii etiam sine altero ritu impositionis manuum vere ministrum evangelii esse, posse docere, ac administrare sacramenta. Nihil enim addit juris aut potestatis impositio manuum. Sed est declaratio et comprobatio vocationis, de qua constare necesse est. Et valent etiam sacramenta propter ordinationem divinam, sicut vox evangelii: evangelium est potentia dei ad salutem. Nec differunt veri pastores et mercenarii hoc ritu, sed differunt genere doctrinae et voluntate.

Wir besitzen noch drei andre Gutachten Melanthons über diesen Gegenstand, welche alle durch den Streit des Frederus, Professors in Greifswald und Superintendenten für Rügen, gegen Knipstro, den Generalsuperintendenten von Pommern, veranlaßt sind. Frederus, längere Zeit im geistlichen Amt, ohne ordinirt zu sein, und bei der eigenthümlichen Lage der Verhältnisse nicht im Stande, diesen Mangel beseitigen zu können, hatte schließlich die Ordination für gleichgiltig erklärt und auch, nachdem er die Ordination selbst empfangen hatte, diese Behauptung vertheidigt. So war es gekommen, daß man sich an die theologische Fakultät in Wittenberg gewandt und ihr Urtheil erbeten hatte. Das erste Gutachten derselben, von Melanthon verfaßt und von Bugenhagen ausdrücklich gebilligt, ist in ruhigem objectivem Tone gehalten und läßt den besondern Anlaß, der es hervorgerufen, unerwähnt. Es erkennt als wesentlichen Akt der Ordination nur die Berufung an, die durch die Handauflegung dem Ordinanden und der Gemeinde bezeugt werde. Aber diese Bezeugung sei sehr werthvoll, sowohl für den Ordinanden, quia conscientia secum disputans de vocatione saepe duriter cruciatur et cum hac voce reprehendit: currebant et non mittebam — eos, magno in periculo est, als auch für die Kirche, prodest ecclesiis videre, qui a quibus testimonium doctrinae habeant, — prodest discerni publico testimonio ordinatos in nostris ecclesiis ab aliis, qui unguntur ab episcopis. Die Ordination ist ihm aber nun mit der Vokation insofern identisch, als diese die persönliche Ernennung oder Wahl

des Ordinanden, die Prüfung seiner theologischen Bildung, die Bezeugung dieser Handlungen vor der Gemeinde und das Gebet in sich schließt. Die Ordination oder Vokation ist also nicht ein einzelner Akt, sondern eine Reihe von Akten, die ein zusammenhängendes Ganzes bilden. Haec vocatio, complectens ipsam personae nominationem seu electionem, doctrinae inspectionem, testificationem apud ecclesiam et precationem, est re ipsa ordinatio. Und diese Bestandtheile der Handlung sind alle juris divini. Unter welchen Gesichtspunkt wird nun der Ritus der Handauflegung gestellt? Er ist signum testificationis und gehört insofern in die Sphäre des Veränderlichen; signa testificationis dico mutabilia esse ac posse vere vocatum et ordinatum esse aliquem, qui hoc ritu, scilicet manuum impositione, non est usus, et ministerium ejus est efficax *).

Das zweite Gutachten, zugleich von Georg Major unterschrieben, ist an Fischer gerichtet und trägt also einen privaten Character. Es vertritt dieselben Grundsätze, wie das vorige **). Das Dritte, welches auch die Persönlichkeiten nennt, die sich im Streite gegenüberstanden, ist von der ganzen Fakultät unterschrieben und bewahrt ebenfalls den gleichen Standpunkt ***). Die beiden letzteren Gutachten sind im Jahr 1555 verfaßt.

---

*) C. R. VII, p. 740—4. (25. Februar 1551. Academiae Pomeranicae.)

**) Epistolae ed Bindseil, p. 381—2. Bindseil hat übersehen, daß dies Gutachten schon im Corpus Reformatorum VIII, p. 597—8 abgedruckt ist.

***) „So Doctor Knipstro dieses Hauptstück streitet, daß man nicht diese Unordnung billigen und stärken soll, daß man wollt in das ordentliche Ministerium treten ohne Beruf, ohne Examen, ohne Publikation und Approbation des Berufs und redet fürnehmlich von der Kirchenordnung in Pommern, da die Ordination der Priester im christlichen Gebrauch ist; so zwacket aus diesen allen Frederus ein Stücklein, die Auflegung der Hände, welche eine Ceremonia und an ihr selbst nicht nöthig ist. Braucht also fallaciam divisionis und machet ein Loch in die Kirchenordnung mit diesem Schein: Dieweil diese Ceremonia, Hauflegen, nicht nöthig sei, so möge ein jeder das ordentliche Ministerium in Kirchen occupiren, er sei verhört oder nicht verhört, approbirt oder nicht approbirt, und in Summa, die pommersche Kirchenordnung sei ein laqueus conscientiae, die unnöthige Dinge nöthig mache. Im Alten Testament sei die Auflegung der Hände nöthig gewesen,

Wenden wir uns nun zu der Frage, welche liturgische Gestaltung der Ordination Melanthon für angemessen erachtet hat, so läßt sich, wie wir schon vorhin bemerkt haben, dieselben nur aus dem Material der Interimsagende beantworten. Diese war hier nicht in der Lage, die Agende von 1539 nur zu ergänzen oder umzugestalten, sie mußte zur Neubildung schreiten, da in der Vorlage ein Ordinationsformular völlig fehlte. Doch beschränkt sie sich darauf, nur die Elemente der Handlung anzugeben, und verzichtet auf eine ausführende Darstellung. Gesänge, wie es scheint, lateinische — als Exemplifikation wird ein lateinischer Gesang genannt — leiten die Feier ein*). Es folgt darauf eine

im Neuen Testament sei sie nicht nöthig. Dieses ist von einem Stück und allein von der Ceremonia geredt. Dieweil dann Frederus diese Geschwindigkeit gefährlich brauchet, sprechen wir, daß diese Sophisterei unrecht sei, das Nöthige mit solchem Schein des Unnöthigen zugleich in Haufen stoßen, gute Ordnung zerreißen und diese Unordnung zu stärken, daß unverhörte Leute, Schleicher und aufrührerische Stürmer das ordentliche Ministerium in Kirchen occupiren. Und wiewohl die Auflegung der Hände an ihr selbst nicht nöthig ist, gleichwohl nun in den Kirchen und sonderlich in Pommern aufgerichtet ist als eine Publikatio und Approbatio des Berufs, dazu eine äußerliche Ceremonia gehört: so sollte dennoch Magister Frederus diese gemeine Weise, darin kein Mißbrauch noch Mißverstand ist und von Anfang der Welt in der Kirche gewesen ist, nicht einen laqueum conscientiae nennen und andere zu Verachtung reizen. So weiß er selbst sehr wohl, daß der Hauptstreit und status controversiae nicht ist von dieser einigen Ceremonie Händauflegen, sondern ob diese Unordnung zu dulden sei, daß unbekannte Schleicher, Aufrührische oder andere unexaminirte aufstehen mögen im ordentlichen Kirchenamt und dazu mit diesem gesuchten sophistischen Schein, daß unsere Ordnung ein laqueus conscientiae sei." Vgl. Balthasar, Erste Sammlung einiger zur pommerschen Kirchenhistorie gehörigen Schriften (Greifswald 1723), S. 98 bis 102. In Bezug auf den ganzen Streit siehe Mohnike, Des Johannes Frederus Leben und geistliche Gesänge (Stralsund 1840); auch Kliefoth, Lit. Abhandl. I, S. 344 ff.

*) Da erst bei Erwähnung der Predigt der Gemeinde gedacht wird — „dabei gemeinlich eine ziemliche Versammlung ist" —, auch der Gesang der Ordination vorangehend bezeichnet wird, so scheint es, als ob derselbe nur von den Ordinanden und vor ihnen ausgeführt wurde, was denn auch die Wahl lateinischer Texte motiviren würde. Doch erklärt sie sich auch genügend aus dem, was wir oben über die Anwendung der lateinischen Sprache im Gottesdienst und Melanthons Stellung dazu bemerkt haben.

Predigt, an welche sich eine Ermahnung an die Gemeinde schließt, „für die Ordinanden zu beten, und daß Gott seine Kirche erhalten wolle und tüchtige Prediger und Seelsorger geben“. Darauf legen die Ordinanden das Gelübde ab, die Handauflegung findet statt, begleitet vom Gebet, daß Gott den Ordinanden Gnade verleihen wolle, und damit ist die Ordination selbst vollzogen. Die Feier aber findet einen Abschluß in der Kommunion der Ordinirten*).

Im 10. Bande des Corpus Reformatorum befindet sich ein ausführliches Ordinationsformular, von dem der Herausgeber bemerkt, daß es sich unter den Schriften Melanthons finde, aber kaum von ihm verfaßt sei. Es stammt in der That nicht von Melanthon, sondern ist nichts anders als die Ordinationsform Luthers**). Da wir dieselbe früher leider übersehen haben***), lassen wir sie hier unverkürzt folgen.

„Erstlich singet man: ‚Veni sancte spiritus‘. Und wird die Kollect gelesen. Danach lieset der Superattendens diese folgenden Texte. So schreibet S. Paulus in der ersten Epistel an Timotheon am dritten Kapitel: das ist ja gewißlich wahr u. s. w. bis ‚dem Lästerer in die Schmach und Stricke‘. So ermahnet S. Paulus die Aeltesten der Gemeine zu Epheso: So habet nun Acht u. s. w. bis ‚zu ermahnen‘. Hie höret ihr, daß uns, so Bischöfe, das ist Prediger und Pfarrherr berufen sind und sein sollen, nicht wird befohlen, Gänse oder Kühe zu hüten, sondern die Gemeine, so Gott durch sein eigen Blut erworben hat, daß wir sie weiden sollen mit dem reinen Wort Gottes, auch wachen und zusehen, daß nicht Wölfe und Rotten unter die armen Schafe einreißen, darum nennet er's ein köstlich Werk. Auch für unsere Person sollen wir züchtig und ehrlich leben, unser Haus, Weib, Kind und Gesind christlich halten und ziehen. Seid ihr nun solches zu thun bereit, so sprecht: Ja. Da lege der Superattendens und die andern Diener des Worts, so dabei sind, dem Ordinando die Hände auf das Haupt. Danach spreche er: Laßt uns

*) Friedberg, S. 56.

**) Vgl. C. R. X, p. 117—8 mit Walch, Thl. X. Weder hier noch in der Erlanger Ausgabe ist die Zeit der Abfassung mitgetheilt. Doch ist wohl kaum an der Autorschaft Luthers zu zweifeln.

***) Danach ist Lit. d. Ref. I, S. 325 zu berichtigen.

beten. Vaterunser. Barmherziger Gott, himmlischer Vater, Du hast durch den Mund Deines lieben Sohnes, unsers Herrn Jesu Christi, zu uns gesagt: Die Ernte ist groß, aber wenig sind der Arbeiter; bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende. Auf solchen Deinen göttlichen Befehl bitten wir von Herzen, Du wollest diesen Deinen Dienern sammt uns und allen, die zu Deinem Wort berufen sind, Deinen heiligen Geist reichlich geben, daß wir mit großen Haufen Deine Evangelisten seien, treu und fest bleiben wider den Teufel, Welt und Fleisch, damit Dein Name geheiliget, Dein Reich gemehret, Dein Wille vollbracht werde. Wollest auch dem leidigen Gräuel des Papsts und Mahomets sammt andern Rotten, so Deinen Namen lästern, Dein Reich zerstören, Deinem Willen widerstreben, endlich steuern und ein Ende machen. Solch unser Gebet (weil Du es geheißen, gelehret und vertröstet hast) wollest Du gnädiglich erhören, wie wir glauben und trauen, durch Deinen lieben Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, der mit Dir und dem heiligen Geist lebt und herrschet in Ewigkeit. Amen. So gehet nun hin und weidet u. s. w. (1 Petr. 5) bis ‚Krone der Ehren empfahen‘. Benedicat vobis dominus, ut faciatis fructum multum. Amen. Folget die Kommunio."

Wenn wir dies Formular mit dem von der Interimsagende gebotenen vergleichen, so ist auffällig, daß in dem letzteren die Lektionen fehlen. Doch ist es nicht schwer, die Ursache dieser Lücke zu erkennen. Die Interimsagende folgte der katholischen Norm, indem sie die Ordination und die Feier der Messe in die engste Verbindung mit einander setzte. Nur insofern ging sie einen eignen Weg, als sie nicht wie jene die Ordination in die Messe einschob, sondern ihr unmittelbar vorangehen ließ. Aber hier wie da sind es ausschließlich die Lektionen der Messe, welche vorgetragen werden.

---

Nachdem wir so die Urtheile Melanthons über die einzelnen Formen des evangelischen Gottesdienstes vergegenwärtigt haben, bleibt uns übrig, die Kirchenordnungen zu characterisiren, auf deren Abfassung Melanthon einen größeren oder geringeren Ein-

fluß ausgeübt hat. Vorher aber haben wir uns darüber zu rechtfertigen, daß wir in der ganzen bisherigen Darstellung eine Schrift völlig unbeachtet gelassen haben, die Melanthon zum Verfasser hat, den Unterricht der Visitatoren von 1528. Es ist dies aus keinem andern Grunde geschehen, als weil wir diese von Luther revidirte und vollständig angeeignete Schrift schon als Quelle für die liturgischen Ideen Luthers im ersten Theile dieses Werks verwendet haben *). Hier haben wir daher nur von dem Liber visitatorius Gebrauch gemacht, der 1527 ohne Wissen Melanthons herausgegeben wurde, und die Grundlage für den Unterricht der Visitatoren bilden sollte, und der ausschließlich Melanthons Werk ist.

Eine Kirchenordnung, die wir hier zu berücksichtigen haben, ist die im Jahr 1552 unter Mitwirkung Melanthons für das Herzogthum Mecklenburg herausgegebene. Es bleibt allerdings zweifelhaft, wieweit diese Mitwirkung gereicht hat, doch ist sie keineswegs gering gewesen. Dafür spricht schon die Thatsache, daß hier zuerst Melanthons Examen ordinandorum veröffentlicht ist. Und hier und da lassen sich auch deutlich die Spuren seines Einflusses wahrnehmen. So ruht der Abschnitt „Von Erhaltung des Predigtamts" zum großen Theil auf dem ersten Gutachten in der Angelegenheit des Frederus von 1551, welches wir vor Kurzem characterisirt haben. Hier und da finden sich fast wörtliche Anklänge **). Ebenso dürfen wir wohl die Komposition der

---

*) Schon die erste Ausgabe erschien, zugleich mit Luthers und Melanthons Wappenschild versehen. Die Ausgabe von 1538 war von neuem von Luther revidirt worden und wurde dann auch unter dem Titel: „Unterricht der Visitatoren, an die Pfarrherrn im Churfürstenthum zu Sachsen, jetzt durch D. Martin Luther korrigirt", veröffentlicht. Und so ist es gekommen, daß diese Schrift in alle Ausgaben der Werke Luthers aufgenommen ist. Wir haben sie in gleicher Weise wie die andern Schriften Luthers benutzt und zwar die Ausgabe von 1538. Dieser letztere Umstand konnte allerdings den Schein erregen, als ob wir von der Voraussetzung ausgingen, daß diese Ausgabe von der früheren von 1528 in bedeutendem Maße abweiche, was nicht der Fall ist. Da wir jedoch die erste Ausgabe von 1528 überhaupt nicht zitirt haben, so ist auch der Entstehung einer solchen irrigen Vorstellung entgegengetreten worden.

**) Vgl. besonders S. 66, 2 bis 69, 2 (Wittenberg 1552).

Abendmahlsfeier auf Melanthon zurückführen. Dieselbe hat die Ueberschrift: „Vermahnung, Absolutio, Danksagung und Gebet vor der Kommunio.“*) Und diese Anordnung hebt Melanthon als vorbildlich hervor: „Vides in Megalburgensi scripto comprehendi in forma coenae admonitionem, confessionem, absolutionem, precationem et gratiarum actionem“**). Und in der Vermahnung, mit der die Abendmahlsfeier beginnt, glauben wir oft deutlich Melanthon selbst zu hören***).

Sind wir einer Unterschätzung der Einwirkung Melanthons auf die Entstehung dieser Kirchenordnung entgegengetreten, so müssen wir doch auch die Meinung zurückweisen, die früher mitunter laut geworden ist, daß Melanthon sie verfaßt habe. Diese Meinung wird durch die Thatsache widerlegt, daß ein sehr großer Theil der Kirchenordnung entlehnt ist, und zwar der Agende Herzog Heinrichs von 1539. Zum Theil freilich schöpfen beide Kirchenordnungen aus derselben Quelle. So haben sie Luthers Taufbüchlein und Abschnitte aus seiner Schrift: „Unterricht, wie man recht und verständlich einen Menschen zum christlichen Glauben taufen soll“ (1521), aufgenommen; ferner Luthers Traubüchlein; jedoch hat die mecklenburgische Kirchenordnung die Erweiterungen der sächsischen sich angeeignet. Die Abschnitte von der Nothtaufe, von der Tröstung der Kranken, von der Kommunion der Kranken, von der Beichte hat die mecklenburgische wörtlich aus der sächsischen genommen. In der ersteren findet sich ferner die Ordi-

*) A. a. O., S. 102.

**) C. R. VIII, p. 32. (An Henkel, 24. Februar 1553.)

***) Kirchenordnung S. 102—3. „Zum gewissen Zeugniß seines unwandelbaren Willens hat der Herr Christus diese Ordnung eingesetzt, daß er uns mit diesen äußerlichen sichtbaren Dingen gewißlich seinen wahrhaftigen Leib und Blut gibt und bestätiget hiemit seine Zusage, daß uns die Sünden gewißlich um seines Leidens willen vergeben werden, und daß er wahrhaftiglich bei uns sein und in uns wirken wolle, wie er spricht: Ich bin in ihnen und ich gebe ihnen ewiges Leben. — Und zum Zeugniß, daß euch selbst diese Gnade geschenkt und applicirt wird, sollt ihr den Leib und das Blut des Herrn Jesu Christi empfahen und wissen, daß der Herr Christus am Kreuz ein Opfer für euch gewesen ist, und hat seinen Leib für euch geben und sein Blut für euch vergossen, und daß der Herr Christus euch zu seinen Gliedmaßen machet und will in euch kräftig sein.“

nationsform Luthers, sowie das Examen ordinandorum Melanthons. Sie ist also an originalen liturgischen Kompositionen überhaupt nicht reich, und der Thätigkeit Melanthons waren also von vorn herein feste Grenzen gezogen, wenn wir nicht darin eben, was allerdings sehr wohl möglich ist, seinen Einfluß zu sehen haben, daß die sächsische Kirchenordnung so reichlich benutzt wurde.

Wir würden an dieser Stelle des Einflusses gedenken, welchen Melanthon auf die Kirchenordnungen von Pfalz-Zweibrücken und von Erbach ausgeübt hat, wenn dieselben nicht vielmehr geeignet wären, uns ein Bild der Richtung zu geben, die er auf dem Gebiet liturgischer Formulirung eingeschlagen hat, und daher unter den Gesichtspunkt fielen, der für den letzten Abschnitt unserer Darstellung maßgebend sein wird.

---

# VII.
# Liturgische Formulare.

## § 49.

Die Vorschläge, die Melanthon in Betreff der Zweibrückischen Kirchenordnung machte, zeugen von einem geringen liturgischen Takte und sind wenig befriedigend. Er empfiehlt zur Bezeichnung des trinitarischen Verhältnisses die Formel: „Allmächtiger Gott, ewiger Vater unsers Heilands Jesu Christi, Erschaffer sammt Deinem Sohn und heiligen Geist", eine Formel, die offenbar nicht aus dem Geist der biblischen Sprache geboren, sondern vielmehr von dem Interesse für dogmatische Korrectheit bestimmt ist. Er befürwortet ferner eine Spendeformel, die nur den einen Vorzug vor der üblichen hat, daß sie seinen Lehrtypus zur Geltung bringt, hinter jener aber formell bei weitem zurücksteht. Wie schleppend, doktrinär klingt sie, der Kraft, Frische und Präzision entbehrend! „Der allmächtige Sohn Gottes, Jesus Christus, der ein Opfer für dich worden ist, und bezeuget mit dieser Nießung, daß du sein Gliedmaß bist, und daß er dich mit seinem Blut er-

löset hat, wolle dich trösten und stärken zum ewigen Leben." Und ebenso wird der Lehrton in störender Weise in dem zur Begräbniß-feier gehörigen Formular laut, das Melanthon darbietet: „So sollen wir nicht anders denn als von ihm schließen, laut des Spruchs: ‚beati, qui in domino moriuntur', nämlich, daß ihm Gott hab um des Mittlers Christi willen alle seine Sünde vergeben." *)

Günstiger können wir über die Anmerkungen urtheilen, die Melanthon zum Entwurf der Kirchenordnung für die Grafschaft Erbach gemacht hat. Dieselben beziehen sich zum größten Theil auf den „Unterricht vom heiligen Abendmahl", welcher der Feier der Beichte angehört. Die Bedingung des Essens und Trinkens „im Glauben, um durch den Fleisch gewordenen Erlöser geheiligt zu werden" bezeichnete er inniger und wärmer, und zugleich die reale Gegenwart Christi im Abendmahl betonend, mit den Worten: „so wir im rechten Trost glauben, daß Christus uns zu gut Mensch und ein Opfer für uns worden sei, und in diesem Trost ist Christus wahrhaftiglich in uns kräftig". In demselben Interesse ersetzte er die Bestimmung des Zwecks des Abendmahls, daß wir „der Verheißung derselben (der Sünden) in Christo mehr getrost, auch in dem neuen Leben mehr gefördert und gestärkt werden", durch die Erklärung, daß „durch dieses Zeugniß, daß sich der Herr Christus uns giebet und seine Gliedmaß machet, der Glaube gestärkt werde, daß uns gewißlich unsere Sünden vergeben sind". Dagegen diente es wohl materiell der Absicht ethischer Verschärfung, formell dem Zweck präziser Darstellung, wenn er die Absolution denen ertheilt wissen wollte, „die sich zu Gott bekehren", verweigert aber denen, „die sich nicht zu Gott bekehren, sondern in Sünden wider Gewissen verharren", und als unwürdig diejenigen bezeichnete, „welche in Sünden wider Gewissen verharren; während die Vorlage sich der breiten und schlaffen Formeln bedient hatte: 1) Ich verkündige allen denen, welchen ihre Sünden von Herzen leid sind und ihr Leben zu bessern gedenken, auch jedermann um Gottes willen vergeben und seine

*) C. R. VIII, p. 937—40. 805—8 (25. Juli 1556). Die Kirchenordnung erschien 1557; vgl. Richter a. a. O. II, S. 194—7.

Fehle verzeihen wollen u. s. w.; 2) denjenigen aber, so von Sünde nicht abstehen noch ablassen wollen, sondern in ihrem muthwilligen, gotteslästerlichen und halsstarrigen Leben fortzufahren und zu verharren gedenken u. s. w.; 3) darum sind alle die unwürdig, welchen ihre Sünde von Herzen nicht leid sind *).

Auch darin ist Melanthon beizustimmen, daß er in dem Gebet nach der Predigt hinter die Worte: „Laßt uns bitten, daß Gott uns sein Wort rein und lauter erhalten wolle", hinzufügte: „und unsere Herzen durch seinen Sohn Jesum Christum mit seinem heiligen Geist regiere", und dadurch sowohl dem Gebet eine noch mehr praktische Wendung gab, als auch ein höheres Maß der Wärme mittheilte. Unnöthig dagegen erscheint die Veränderung, die er in dem Gebet vor der Predigt vornahm, indem er in dem Satz: „verleihe uns allen, daß unsere Herzen gefreiet sind von weltlichen Geschäften", die letzten Worte beseitigte und durch die allerdings klarere, aber auch nicht so anschauliche Formulirung ersetzte: „daß unsere Herzen von allen [weltlichen] Gedanken und Abgötterei erledigt sind" **).

Wenn wir nun noch einen Blick auf schlechthin ursprüngliche und freie Produktionen Melanthons auf liturgischem Gebiet werfen, so ist es zuerst das herrliche Beichtgebet, das er vor dem Geistlichen abzulegen pflegte, welches unsere Beachtung fordert. Von tiefer Demuth erfüllt und von dem Bewußtsein der hohen Verantwortlichkeit, die mit seiner Stellung verknüpft war, durchdrungen, gibt es dem Schuldgefühl und dem Gelübde treueren Gehorsams gegen das Wort Gottes einen schlichten, innigen, ergreifenden Ausdruck:

„Venerande domine. Ego miser homo confiteor coram deo et vobis, quod multis peccatis contaminatus sim, quibus pro-

---

*) Am Ende dieses Abschnittes wird von der Vorlage erklärt: „nicht zugelassen werden sollen alle die, welche sich nicht für Sünder erkennen und ihre Sünde von Herzen nicht leid sein lassen und sich nicht zu bessern gedenken", wofür Melanthon die von ihm gewählte Formel in Betreff der Unwürdigen, nur mit der Erweiterung: „und sich nicht bekehren" gesetzt wissen will.

**) C. R. IX, p. 392—3. Die Kirchenordnung erschien 1560; vgl. Richter II, S. 222—4.



vocavi justam iram dei adversus me et commerui graves poenas. Inprimis autem poenitet et pudet me, quod deum conditorem meum et patrem, a quo summis quotidie beneficiis cumulate afficior, mea detestanda securitate offendi et causam praebui praesentibus aerumnis publicis et impendentibus malis. Confugio autem ad dei clementissimi misericordiam, fiducia filii ipsius domini Jesu Christi nostri, et oro te, ministrum ecclesiae, ut pro potestate tibi a filio dei concessa, omnium meorum peccatorum solutionem mihi annunties. Promitto deo et tibi, me serio posthac meos mores emendaturum esse." *)

Hieran schließen wir eine Absolutionsform, die Melanthon für den kirchlichen Gebrauch Veit Dietrichs in Nürnberg verfaßt hat:

„Und nachdem ihr wisset, daß Gott so hoch und herzlich begehret, daß wir nicht im ewigen Tod und ewiger Strafe bleiben, sondern von Sünden, Tod und Hölle errettet werden und hat derohalben seinen einigen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, für uns zu einem Opfer gemacht, hat uns auch durch ihn und um seinetwillen, nicht aus Verdienst unserer Werke, zugesagt Vergebung der Sünden und Erlösung von ewiger Strafe, und ewige Seligkeit und hat solche seine Zusage oft mit seinem Eid bestätiget, wie im Ezechiele geschrieben stehet: Als wahr als ich lebe, so will ich nicht, daß der Sünder sterben soll, sondern will, daß er bekehret werde und lebe, und hat solch sein Evangelium und Wort der Verheißung ernstlich befohlen zu verkündigen. So vermahne ich euch alle, ihr wollet euch bessern, und allen, die Gottes Zorn fürchten und herzlich begehren sich zu bessern und ihn um Vergebung ihrer Sünde bitten, verkündige ich Vergebung ihrer Sünde und entbinde sie aus Kraft des wahrhaftigen Befehls unsers Herrn Jesu Christi, da er gesprochen: Wem ihr die Sünden vergebet, dem sollen sie vergeben sein; und damit ihr nicht den Sohn Gottes lästert und den Eid Gottes verachtet, sollt ihr glauben, daß euch um des Herrn Christi willen gewißlich eure Sünden vergeben werden. Der wolle euch auch seinen heiligen Geist verleihen, daß in euch ein neuer Gehorsam, der Gott ge-

*) C. R. X, p. 119—20.

fällig, und ewiges Leben angefangen werde zu Gottes Lob. Denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, ist nicht darum gestorben, daß wir allein in Muthwillen, Unzucht und Trotz wider Gott leben sollen, sondern er ist ein Opfer für uns worden, daß uns der ewige Gott versühnet würde, und ist vom Tod erstanden, ist unser Mittler und Fürbitter bei dem Vater, nicht daß wir in Gottesverachtung bleiben, sondern uns bessern, und also will er in uns wirken und uns helfen wider den Teufel. Denn er ist unser Hauptmann, der den großen Krieg führet wider den Teufel und will des Teufels Werk zerstören, wie geschrieben stehet 1 Joh. 3. Der Sohn Gottes ist kommen, daß er des Teufels Werke zerstöre, wie solcher Streit in der ersten Verheißung angezeigt, daß der verheißene Heiland der Schlangen den Kopf zertreten würde. Diese gesprochene Absolution und Entbindung wollet fleißig betrachten und euren Glauben damit üben und erwecken, dazu euch unser Herr Christus seinen heiligen Geist verleihen und euch zu seinem Lob leiten und heiligen wolle. Amen."

Diese Formel erschien Luther zu breit; Melanthon indessen vertheidigt sich gegen den Vorwurf Luthers, indem er eine lebhafte und belehrende Darstellung, wie sie auch seiner Individualität entspreche, für die hier zu lösende Aufgabe angemessen erklärte *). Doch werden wir den Tadel Luthers wohl aufrecht erhalten müssen. Melanthon hat offenbar hier den homiletischen Styl, nicht den liturgischen gewählt **).

---

*) C. R. III, p. 955—7 (15. Februar 1540): „Ostendi meam Luthero, qui prolixitatem reprehendebat. Sed mihi videntur haec dicenda esse ἐμπαθέστερον et non sine eruditione. Nosti in hoc genero meum morem."

**) Es sei uns gestattet, an dieser Stelle ein Urtheil zurückzunehmen, was wir im ersten Bande ausgesprochen haben. Wir hatten dort S. 325, so wie Palmer (Ev. Katechetik, 5. Auflage, S. 253), die in Luthers Katechismus enthaltenen Beichtformulare als nicht von Luther herrührend bezeichnet. Eine eingehendere Beschäftigung mit den hier entscheidenden Fragen hat uns davon überzeugt, daß guter Grund vorhanden ist, jene Formulare auf die Urheberschaft Luthers zurückzuführen. In der ersten Ausgabe des Katechismus von 1529 fehlt allerdings ein Lehrstück von der Beichte, dagegen in der zweiten aus demselben Jahre findet sich schon „eine kurze Weise zu beichten für die Einfältigen, dem Priester", und in die dritte von 1531 ist

Wir theilen ferner ein, wahrscheinlich wenigstens, von Melanthon verfaßtes Kirchengebet mit, das wir allerdings nicht besonders hochschätzen können, da der lehrhafte Ton, den es hier und da anschlägt, der Wärme und Innigkeit, die es im Allgemeinen durchdringt, störend entgegenwirkt:

„Allmächtiger, ewiger, wahrhaftiger Gott, Vater unsers Heilandes Jesu Christi, Schöpfer Himmels und der Erden, sammt Deinem lieben Sohn, Jesu Christo, und heiligem Geist, wir danken Dir mit wahrhaftigem Herzen, daß Du Dich gnädiglich uns geoffenbaret hast und Deinen Sohn Jesum Christum gesandt, und hast Deinen heimlichen wunderbarlichen Rath von unsrer Erlösung geoffenbaret und sammlest Dir eine ewige Kirchen durch Dein Evangelium und heiligen Geist, gibst auch gnädiglich leibliche Regiment und Nahrung. Diese und andere Güter bekennen wir wahrhaftiglich, daß sie Deine Gaben sind und durch Dich um Deines Sohnes willen uns gegeben und erhalten werden.

Wir bekennen auch, daß wir leider mit vielen Sünden, wissentlich und unwissentlich, verunreint sein und ist uns herzlich leid, daß wir wider Deinen gerechten Willen gethan haben. Und bitten, Du wollest unsere Herzen zu Dir bekehren und wollest uns allen unsere Sünde um Deines lieben Sohnes Jesu Christi willen vergeben, wie Du aus großer unermeßlicher Barmherzigkeit zugesagt hast; und wollest in uns mit Deinem heiligen Geist rechten Glauben und rechten Gehorsam anzünden und uns regieren. So ist auch unser ernstlicher Fürsatz, uns zu bessern und in Deinem Gehorsam zu leben.

Wir bitten auch um Deines lieben Sohnes Jesu Christi willen, Du wollest Dir unter uns und in diesen Landen für

---

das Lehrstück „wie man die Einfältigen soll lehren beichten" aufgenommen. Gegenüber diesen Thatsachen kann es nicht in's Gewicht fallen, daß zu Luthers Lebzeiten und nach seinem Tode fortwährend und sogar zu Wittenberg selbst Katechismen gedruckt wurden, in welchen das Lehrstück von der Beichte gänzlich fehlte. Vgl. Harnack, Der kleine Katechismus Dr. Martin Luthers in seiner Urgestalt (Stuttgart 1856), besonders S. XLVII—L. Steitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche (Frankfurt a. M. 1854), S. 164—73. Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften II, S. 55—7.

und für eine Kirche sammeln und christliche reine Lehre erhalten, daß wir Dich recht anrufen und in rechtem Gehorsam leben und Dich in ewiger Seligkeit preisen, loben und lieben mögen. Dazu wollest Du treue Lehrer und Prediger geben, die mit rechter Lehre und gutem Exempel zu Deinem Lob und der Leut Seligkeit dienen.

Wir bitten Dich auch um Deines lieben Sohnes Jesu Christi willen, Du wollest diesen Landen friedliche, christliche, selige Regiment geben und Röm. Kais. Maj. und unsrer Herrschaft, Herzog Moritzen, Churfürsten und seiner Ch. F. G. Bruder gnädiglich bewahren und mit dem heiligen Geist regieren, daß ihr Leben und Regierung Dir zu Lobe und ihnen und den Unterthanen zu Frieden und Seligkeit dienen möge. Daß auch Gott ihr Chur und Fürstl. G. in diesem christlichen Gemüth, Gottes Ehr, christliche Lehre und Zucht zu erhalten, stärken und dazu helfen wolle.

Wir bitten Dich auch, Du wollest uns die Frucht der Erden, die Du giebest, daß in diesem leiblichen Leben die Menschen erhalten werden und Dich lernen erkennen und anrufen, und das tägliche Brod mildiglich geben und segnen.

Du weißest auch die große Schwachheit menschlicher Natur und willst darum Deinen großen Zorn mit Barmherzigkeit lindern, von wegen der Fürbitt Deines lieben Sohnes. Darum bitten wir Dich, Du wollest unsere wohlverdienten Strafen gnädiglich lindern und alle Betrübten, die Dich anrufen, mit Deinem heiligen Geist trösten, daß sie in rechtem Glauben und rechter Anrufung bleiben und Deine Barmherzigkeit in Ewigkeit preisen. Amen."*)

Weniger tritt dieser lehrhafte Ton hervor in einem Gebet, von dem wir freilich nicht wissen, ob es zum privaten oder zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt war. In letzterem Falle könnte es vielleicht den Anfang eines allgemeinen Kirchengebetes gebildet haben. Nicht bloß durch Innigkeit, die allen liturgischen Produktionen Melanthons eigen ist, sondern auch durch Kraft, Schwung

---

*) C. R. VI, p. 611—2. (Juli 1547.) Dem Herausgeber des Corp. Ref. ist es entgangen, daß dies Gebet die deutsche Uebersetzung des von ihm wenige Seiten vorher (574—5) mitgetheilten ist.

und Adel der Darstellung zeichnet sich dies Gebet aus. Es gehört zu den werthvollsten liturgischen Arbeiten Melanthons: „Te, fili dei, labefactatae et deformatae imaginis dei in homine instaurator, qui mortuus es propter peccata nostra et resurrexisti propter justitiam nostram, toto te pectore precor, ut nos regeneres et vivifices per spiritum sanctum tuum et accendas in nobis veram agnitionem dei, invocationem et dilectionem, utque sis nobis umbraculum, ne horrenda ira dei in nos incurrens consumat nos, neve nostrae sordes et immunda natura veniat in conspectum dei, sed vestiti nos tua justitia et mundati sanguine tuo placeamus propter te aeterno patri. Confirmare etiam fidem nostram, ut post hanc vitam integre restituti tibi gratias agamus et cum omnibus piis tum angelis tum hominibus te et patrem aeternum et spiritum tuum sanctum perpetuo celebremus. Amen.“ *) Dagegen sind die in den Loci (letzte Redaction) aufgestellten Beichtformeln, welche an den einzelnen Geboten des Dekalogs das Schuldbewußtsein erregen, durch ihre detaillirende Ausführlichkeit liturgisch ungeeignet und gradezu unbrauchbar **).

Es ist wohl nicht zu läugnen, daß die eigenthümliche Begabung Melanthons ihn zu bedeutender Thätigkeit auf dem Gebiet liturgisch-formularer Produktion nicht befähigte, ihm fehlte zu sehr die Unmittelbarkeit und Frische, die hier eine unerläßliche Bedingung befriedigender Leistungen bildet, und zu sehr machte sich die Reflexion und Belehrung geltend, die doch hier nur geringen Raum beanspruchen dürfen. In dieser Beziehung übertraf ihn offenbar Luther bei weitem. Er besaß, was Melanthon fehlte, Naivität, Kraft und Kernigkeit der Sprache, und er wußte deshalb immer den lehrhaften Ton zu vermeiden. Freilich muß aber auch zugegeben werden, daß die liturgischen Formulare Luthers nicht immer den Geist der Würde, Erhabenheit und Ruhe athmen, den wir hier zu erwarten berechtigt sind. So ist es doch für die feierliche Stimmung störend, wenn die Ordinanden daran erinnert werden, daß die Gemeinde, die sie hüten sollen, nicht aus Gänsen

---

*) C. R. X, p. 116.
**) l. c. XXI, p. 896—9.

und Küßen bestehe. Und in dem darauffolgenden Gebet, das des leidigen Gräuels des Papsts, Mahomets und anderer Rotten gedenkt, ist ein erregter, unruhiger, fast kriegerischer Ton vernehmbar, wie er wohl der Predigt, aber nicht dem Gebet gestattet ist.

Es ist ferner unbestreitbar, daß die Neigung zur Breite, die Melanthon eignet, ihm für die Lösung der Aufgaben, die ihm hier gestellt waren, hinderlich sein mußte, während die Gabe Luthers, in präzise knappe Formen die Gedanken zu fassen, für dieselbe nur förderlich sein konnte. Aber auf der andern Seite dürfen wir es nicht übersehen, daß das Bestreben Luthers nach zusammenhaltender, gedrängter Darstellung die Entwicklung der Wärme und Innigkeit hemmte. Auch ohne für eine sentimentale Feier des Trauungsakts irgendwelche Sympathien zu hegen, wird man zugestehen müssen, daß in Luthers Traubüchlein*) den Bedürfnissen des Gemüths wenig Rechnung getragen ist.

Beide Reformatoren waren liturgische Baumeister, die mustergiltige Pläne zeichneten und bleibende Normen gaben. Hier war ihr Werk grundlegend und vorbildlich, ein Wegweiser für alle Zeiten. Aber für eine ebenso maßgebende Ausführung dieser Pläne besaßen sie nicht die ausreichende Kraft; dazu waren andere Männer berufen.

---

*) Wir erwähnen bei dieser Gelegenheit, daß wir irriger Weise, der früheren Tradition folgend, Luthers Traubüchlein als im Jahr 1546 verfaßt bezeichnet haben (Bd. I, S. 327). Dasselbe ist aber schon 1529 als Anhang zum Kleinen Katechismus erschienen; vgl. Harnack a. a. O., S. XLVIII, und Köstlin a. a. O. II, S. 62.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

